

ÍNDICE

EDITORIAL

SOLEMNIA VERBA

José Barata-Moura	3
-------------------------	---

ARTIGOS

PERSPECTIVISMO MITIGADO

João Paulo Monteiro	11
---------------------------	----

FILOSOFIA E HISTÓRIA DA FILOSOFIA

Maria Luísa Ribeiro Ferreira	21
------------------------------------	----

O ARGUMENTO ONTOLÓGICO EM PLATÃO: (I) O PROBLEMA DA IMORTALIDADE

António Pedro Mesquita	31
------------------------------	----

ARISTÓTELES E A TEORIA DA REMINISCÊNCIA

Maria José Figueiredo	43
-----------------------------	----

KANT E BECK FACE AO PROBLEMA DA "COISA-EM-SI"

Pedro M.S. Alves	53
------------------------	----

SARTRE E O PENSAMENTO DE MARX

João Paisana	83
--------------------	----

ESTADO DA QUESTÃO

REVISTAS FILOSÓFICAS EM PORTUGAL

Pedro Calafate	99
----------------------	----

E. LEVINAS: DA ÉTICA À LINGUAGEM

Cristina Beckert	115
------------------------	-----

RECENSÕES

AA.VV., <i>Recepção da 'Crítica da Razão Pura'. Antologia de Textos sobre Kant (1786-1844)</i>	
Pedro Viegas.....	135
S. TOMÁS DE AQUINO, <i>Tratado da Lei</i>	
Maria José Figueiredo.....	139
LEONARDO COIMBRA, <i>Dispersos – IV – Filosofia e Religião</i>	
Paulo Alexandre Esteves Borges	141
AFONSO BOTELHO, <i>Ensaio de Estética Portuguesa</i>	
<i>Ecce Homo /Painéis/ Tomar</i>	
Paulo Alexandre Esteves Borges	142
GEORG LEAMAN, <i>Heidegger im Kontext</i>	
J. Viriato Soromenho Marques	143
JOÃO PAISANA, <i>Fenomenologia e Hermenêutica, A Relação entre as filosofias de Husserl e de Heidegger</i>	
Pedro M. S. Alves.....	144
AA.VV., <i>Pensar a Cultura Portuguesa. Homenagem ao Prof. Doutor Francisco da Gama Caeiro</i>	
Manuel Cândido Pimentel	152

MEMÓRIA E PROSPECTIVA

COLÓQUIO "RELIGIÃO, HISTÓRIA E RAZÃO"	161
COLÓQUIO "L'ESTHÉTIQUE DE KANT"	167
ENCONTROS DE ESTUDANTES DE FILOSOFIA DA FLUL.....	170
ACÇÕES DE FORMAÇÃO – PROGRAMA FOCO.....	172
COLÓQUIOS EM PERSPECTIVA	172

SOLEMNIA VERBA
EM JEITO DE DESABAFO (IN)TEMPESTIVO

I

Johann Gottlieb Fichte, nos seus *Grundlage des Naturrechts* de 1796, observava a dado passo, com justeza, que «na actividade presente está contido o futuro»¹. Está contido como horizonte, como itinerário que se percorre, como preparação de possíveis em cujo âmbito positivities vindouras se virão a materializar.

A política «universitária» para a filosofia que nos vêm largando às canelas – com a eventual premeditação de poucos, a convivência de alguns e a passividade de muitos –, postando-se na degradação do presente, intenciona regredimentos futuros.

A Crise – tal como os expiatórios corníferos, de bíblica tradição e expedito recurso – tem os costados largos. À falta de melhor argumentário, vai sendo agitada às «boas gentes» como conduto de dietas raquitizantes, como disfarce de inépcias várias, como espectro justificador de persistente miopia estratégica. A Crise devém espantinho para afugentar e prevenir alternativas incómodas.

1 «In der gegenwärtigen Thätigkeit ist die Zukunft enthalten.», J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, II, 2, § 18, 1; *Werke*, ed. Immanuel Hermann Fichte, reprod. Berlin, Walter de Gruyter, 1971, vol. III, p. 211.

O economicismo azarolhado – apanágio de cameralistas promovidos a estadistas de fraco fôlego – erige a contabilização imediatista em altar de sacrifício do devir. Desconcretiza o real, e enche a boca de um «sucesso» que nem dentro de intervalos tacanhos tem possibilidades de vingar. A mercadorização do ensino e da cultura – bem como de muitas outras dimensões da existência e vivência colectivas – é feita assomar como dogma restaurado que de todos é suposto exigir, com aquela fatalidade constantemente matraqueada, obediência e temor reverencial.

A desresponsabilização pública – expressão benevolente e escassa para tão grande irresponsabilidade histórica na elevação dos patamares de civilização – emerge como palavra de ordem, isto é, como ordem ou mandamento *sans phrase*. Face a problemas novos em tecido de deficiência crónica, recopiam-se e traduzem-se receituários obsoletos, que algum remoqueamento lexical vai embrulhando, mas que só aos neófitos e incautos pode aspirar a convencer.

E como Letras são «tretas», vá de desancar nas humanidades, que são cousa de manifesto sobejo para mentalidades afeitas aos prodígios de outras engenharias do reino animal. Só não se trata de insulto, porque, para insultar, é, apesar de tudo, imprescindível cumprir alguns requisitos mínimos de inteligência cultural.

Um presente subjugado a um estreito império da imediatez não é um presente sem futuro; é, muito mais gravosamente, um presente que afunila o futuro, que abdica da sondagem do leque de possíveis que adiante de si vai projectando, que estreita o horizonte de destinações a trabalhar.

II

Em moldes genéricos, a situação institucional hodierna da filosofia no nosso país caracteriza-se por um incremento qualitativo e quantitativo da sua massa crítica, por persistentes constricções externas à dotação de meios e estruturas que possibilitem uma consolidação integrada do seu desempenho normal, por graves atentados à sua necessária propagação e enriquecimento sociais.

Os últimos vinte anos de formação e de produção filosóficas em Portugal não conhecem paralelo, em termos absolutos e relativos, com períodos anteriores da actividade no sector. Basta confrontar o teor médio das publicações e das intervenções públicas, o volume e o nível dos mestrados e doutoramentos, o apetrechamento técnico inicial e recorrente dos formados.

Do ponto de vista institucional, porém, os estrangulamentos perderam, e agravam-se – particularmente, se tivermos em conta o cavamento

do fosso relativamente às realidades europeias (mesmo quando envolvidas em dinâmicas de recessão). Ao nível das condições de trabalho quotidianas e dos seus meios de apoio. Ao nível das dificuldades em promover uma organização sustentada e regular da investigação num registo meta-individual. Ao nível de uma salutar implementação de redes internacionais de intercâmbio. Ao nível de uma diversificação, *não casuística*, das saídas profissionais. Ao nível do reconhecimento social da necessidade e urgência de empreender um diálogo fertilizador como outros domínios do saber.

Do ponto de vista social, a instituição universitária vocacionada para o estudo, aprofundamento e irradiação das questões filosóficas vê-se confrontada com uma peculiar contradição. Do mesmo passo que se lhe aponta um «déficit» de função ou utilidade social – mais toscamente propalado do que efectivamente verificado – concertam-se medidas coercivas de artifício para lhe retirar audiência.

Basta recordar o tratamento efectivo de que é objecto no quadro das políticas de ensino superior e de ciência – que oscila entre a exclusão pura e simples, a multiplicação burocrática de procedimentos desadequados ao real funcionamento do sector, e a «tolerância» meramente simpática ou retórica de uma actividade tida por excedentária, desinteressante e tendencialmente condenada à erradicação. Isto para não falar do propósito, apenas momentaneamente frigorificado, de expulsar – abrupta (à bruta) ou faseadamente, por sucessivos «emagrecimentos» – o ensino da filosofia do currículo do secundário, em obediência a uma vesga orientação de redução selvagem de custos, de formatação de mentalidades (evacuando espaços e hábitos de crítica), de «hegemonização» dos programas «formativos» por intentos de rasteira habilitação imediatista para um putativo e ficcionado mercado de trabalho.

O caso recente da arbitrária e leviana tentativa de imposição autoritária de rácios professor/aluno (à revelia das Escolas, das necessidades científico-pedagógicas, do justificado desenvolvimento e diversificação das intervenções comunitárias), em conjugação com uma deliberada e forte restrição dos contingentes a receber e a formar (contrariando a apetência dos alunos, a implementação desejável de esquemas de complemento diversificado e diferido no tempo das formações, e até aquilo que é recomendável para um racional aproveitamento dos níveis *mínimos* de capacidade instalada), é bem um exemplo (triste) tanto da falta de perspectivas culturais para o sector por parte do governo (e, porventura também, custa reconhecê-lo, do grupo CRUP) como do propósito acalentado

de remeter a filosofia, e de a fazer regredir, para um nicho de menoridade e tendencial esvaziamento.

O à primeira vista inacreditável parece ganhar visos de pertinência. Há que dizê-lo. Não é acabando com a filosofia, ou asfixiando o contorno institucional do seu cultivo, que se operam os reajustamentos necessários a que mais cabalmente possa cumprir – em termos de ensino, de produção científica e de difusão cultural – a função cultural que lhe compete, num quadro, nacional e internacional, de divisão e de interligação dos saberes.

Um povo que não pensa jamais poderá exercer em plenitude a autonomia. Decerto que não são os filósofos que pensam, nem é tola pretensão sua reivindicar o exclusivo «sacerdotal» ou «autenticado» dessa valência constitutiva de humanidade. Agora, não se pode é imaginar que a filosofia não tenha lugar – e um lugar insubstituível – na perscrutação e desenvolvimento desse estruturante vector da actividade social.

III

Nesta conjuntura perigosamente desfavorável – em termos objectivos e subjectivos –, algumas decisivas linhas de trabalho se perfilam como orientações a ter em conta na prossecução cívica e académica do labor social de cultura de que como cidadãos, universitários e filósofos não abdicamos.

Rejeitamos com firmeza as tentações fáceis do acomodamento ao papel de vítimas injustiçadas, entregues compensatoriamente ao exercício coral de ladainhas lacrimosas, ao protesto moralizante de uma dignidade ofendida, à imprecação desesperançada ante a ruindade dos tempos e a maldade dos homens.

Recusamos com determinação as precipitadas pactuações com o desinteresse, o desleixo, o desencantamento – próprios de um preguiçoso espírito de demissão e do azedo comprazimento ante o espectáculo de iminentes desmoronamentos e desagregações.

Não enveredamos decididamente pelas tortuosas vielas da reacção «corporativa» – que, perdendo de vista a real localização dos problemas, se acantona em combates de grémio que, a breve trecho, descarrilam para inclinadas encostas de recriminação intestina e de envergonhada venda à peça pelo primeiro prato de lentilhas.

É na provação que os homens se conhecem, que as energias se temperam, que o fundamental emerge como factor de aglutinação de esforços. É no confronto com as adversidades que os homens clarificam a plataforma a partir da qual habitam o viver, e escrevem o seu destino. Não o tememos, nem soçobramos. A capitulação não é alternativa para a derro-

ta, e a derrota está longe de perfilar-se como desfecho garantido e fatal desta confrontação.

Impõe-se, por isso, com serenidade e lucidez: resistir, esclarecer, reunir forças, actuar, paciente e concertadamente, nos diversos tabuleiros, cientes de que a força da razão mergulha na razão das coisas; não é uma garantia abstracta que na aflição se avoca, é um poder que se trabalha.

Há, pois, que manobrar com agilidade e conhecimento, mas sem oportunismos nem dilacerações secundárias, no interior dos espartilhos em que procuram enfaixar-nos. Contrariando o apertar do cerco, preparando as condições – objectivas e subjectivas, internas e externas – para o seu levantamento ou remoção.

Há que *melhorar*, em todos os planos e sem facilitações, a *qualidade* do nosso produto e da nossa intervenção. Na vertente científica, pedagógica, cultural. No âmbito interno do Departamento, e num âmbito externo, diversificado, de cooperação.

Há que promover a consolidação e o alargamento do «mercado cultural» da e para a filosofia, fortalecendo os laços que estreitam a comunidade filosófica, divulgando o nosso trabalho, e aprendendo com as solicitações e oportunidades que se forem apresentando e que tivermos o discernimento de favorecer.

Incentivar a apetência e curar de um público para a filosofia não tem forçosamente de converter-se em mera operação de *marketing* publicitário ou em agenciamento de câmaras de ressonância para pequenas vaidades presunçosas; é antes uma componente fundamental do horizonte de debate e de procura conjunta onde o pensar enraiza, de que se alimenta, onde se estabelece e no qual, em última instância, é chamado, em prática, a prolongar-se.

É, pois, imperioso – sem abandono, nem secundarização, das outras direcções do nosso trabalho – enveredar com consistência, preparação e seriedade pelas vias da prospecção e da vivificação do diálogo com a sociedade (que nos proporciona questões que tantas vezes negligenciamos), com a cultura (cujo património integramos num espaço de intercomunicação dos saberes técnicos, científicos e artísticos), com a história (que conjuntamente vamos escrevendo, partilhando com os outros homens perplexidades e anseios).

Se atendermos e apurarmos um sentido despreconceituado de escuta, toparemos com interrogações e desafios aos quais é decerto possível trazer o contributo – parcelar, mas não despidendo – de uma reflexão filosófica aberta a um alargamento da esfera dos seus interesses temáticos.

A filosofia não é o fundamento, mas, ao demandar a fundamentação, ao cuidar do equacionamento e do esclarecimento das questões, ao exercer um competente exercício da crítica, ao recuperar para os problemas a sua dimensão concreta de humanidade, ela pode, sem dúvida, trazer aporções enriquecedoras e até desfrutar – o termo está em voga – de vantagens comparativas. Requer-se empenhamento, estudo, valorização e reorientamento de valências e patrimónios da especialidade, atenção a vozes e interpelações que nos vêm de outros sectores, e coragem de empreender um discurso que não aspira a ter a última palavra.

IV

Comecei por lembrar Fichte.

Gostaria de terminar invocando Marx.

Um e outro se referem à dialéctica intrínseca que no contínuo devéniente da historicidade, em termos de teoria e de prática, enlaça presente e futuro. Um presente que se desdobra e distende em direcção ao novo, ao não acontecido; um futuro que jamais se dispensa já pronto, mas que sempre se prepara, ainda que nunca se deduza simplesmente.

Não se trata de aliviar dificuldades presentes, com ilusões fantasiosas de futuro.

Trata-se, sim, por isso Marx se invoca, de «representar no movimento presente, simultaneamente, o futuro do movimento»².

A etapa histórica que vivemos está atravessada por profundos processos – ainda indecisos nos seus contornos estabilizados – de reconfiguração. Reconfiguração dos espaços, das relações, do tempo e do teor do trabalho socialmente necessário, da maneira global de organizar a produção e a reprodução do viver. À escala regional, nacional, continental e planetária.

Muitos pretendem utilizar a Crise como expediente para acelerar e intensificar o aumento das taxas de exportação; a desprotecção social em domínios só recentemente começados a ganhar para uma esfera pública de cuidado (emprego, saúde, educação, segurança no entardecer da vida, cultura, etc); o enclausuramento dos marginais e excluídos (de toda a espécie) em reservas «sanitárias» que pretensamente afastem da lembrança a raiz dos males que transportam como origem; a desresponsabilização comunitária por uma qualidade do viver que, sendo pessoal, é também constitutivamente tecido e entretecido de trocas e relações

2 «vertreten in der gegenwärtigen Bewegung zugleich die Zukunft der Bewegung.», K. Marx – F. Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, IV; MEW, vol. 4, p. 492.

interpessoais; o esvaziamento e a «formalização» da participação cidadã na condução dos negócios da *res publica*.

Não será este, porventura, o caminho, historicamente possível e desejável, de um avanço das colectividades no sentido de uma crescente inscrição de humanidade no ser.

No equacionamento e resolução (sempre reconfigurandos) destas momentosas questões – e de todo o complexo cacho de problemas em que se desagregam, interagem e recompõem, constituindo a totalidade concreta e devenida do acontecer – a prática desenha-se e assoma como terreno determinante.

No entanto, o pensar não está, nem pode ser, postergado, já que nunca se encontra arredado da modalidade humana de viver; já que por ele passa, em grande parte, a modelação do leque de possíveis em que o agir materialmente se inscreve como escritura do viver.

O pensar não está, nem pode ser, postergado. Todavia, pode ser debilitado, diminuído de vectores estruturantes da sua potencialidade, degradado a mera caixa industriosa de ressonância (e sofisticado utensílio operacionalizador) de *supostos* – escrupulosamente ocultados, requintadamente mistificados, musculadamente apartados da esfera social da consideração.

É tarefa constitutiva da filosofia, desde que na Grécia se sedimentou em ingrediência da nossa cultura, questionar a intangibilidade dos supostos. Por esta vereda passam os caminhos de uma racionalidade que se demanda e, com a história, se enriquece e transforma.

Saibamos, na humildade das nossas limitações e na lucidez dos nossos propósitos, encontrar expressão institucional para esses desafios que como humanos pluralmente nos inquietam e que como filósofos conjuntamente nos interpelam.

No cumprimento da fidelidade a esta tarefa talvez assim se desculpe a desmesurada pompa, para a circunstância, de que se revestem estas palavras – solenes, porque apenas, apesar de tudo, um (mesmo que descosido) editorial também é recorrente celebração pública. E os desabafos são sempre (in)tempestivos.

Lisboa, 24 de Setembro de 1993

José Barata-Moura

PERSPECTIVISMO MITIGADO

João Paulo Monteiro

Que o conhecimento humano é perspectivo, ou perspectivístico, ou seja, que as nossas representações do mundo não no-lo apresentam tal como é, nem constituem formas de apreensão das coisas em si mesmas, e que nenhuma das perspectivas nas quais se organizam os nossos conceitos respeitantes ao mundo pode ser considerada portadora de uma verdade definitivamente superior à das outras, são teses comuns a muitas filosofias contemporâneas. E são-no com nitidez suficiente para permitir falar da presença, no espaço da epistemologia geral, ou teoria do conhecimento, de uma atitude filosófica única chamada "perspectivismo". Mas não é menos nítido que podemos ser perspectivistas de variadas maneiras.

António Marques¹ aponta a origem nietzscheana do termo, ao mesmo tempo que indica as raízes mais fundas do perspectivismo em Hume e Kant (pp. 10-11), os quais, como críticos tanto do realismo tradicional como do essencialismo racionalista-empirista, de Descartes ou Locke, produziram um corte radical ao qual o segundo daqueles filósofos cha-

1 *Perspectivismo e Modernidade (O valor construtivo e crítico do perspectivismo de Nietzsche)*, Vega, Lisboa, 1993.

Philosophica 2, Lisboa, 1993, pp. 11-20.

mou uma "revolução copernicana". Analogia que se justificava pela transferência que aí se operava, invertendo o centramento da atenção filosófica, deslocada da essência das coisas para a estrutura do sujeito. Por outro lado, A. Marques convida-nos a rejeitar as versões mais extremadas do perspectivismo, como as que reduzem toda e qualquer perspectiva à expressão de uma forma sofisticada de retórica, de forma a podermos admitir um "espaço interspectivístico" (p. 48), concebido enquanto partilhando certos "princípios comensuráveis" (p. 44) aceites por todas as perspectivas. Portanto um perspectivismo moderado ou, se cedermos por momentos a uma nostalgia setecentista, "mitigado"².

Há exemplos de outros perspectivismos igualmente distantes de qualquer radicalismo, como o de Ernest Sosa³ que, embora recuse, por exemplo, atribuir à percepção e às nossas outras "virtudes intelectuais" a dignidade de "fontes fundamentais de justificação", ainda assim as considera "fontes confiáveis de verdade, ou convicção verdadeira" (pp. 97, 207; sobre "perspectivismo epistémico": pp. 280-281). Trata-se portanto de um perspectivismo empenhado em reatar laços fundamentais com os seus predecessores clássicos, e que não pretende se confundir com qualquer novo cepticismo ou com um qualquer relativismo cultural.

Quando Hume inverteu a direcção do inquérito epistemológico, voltando o olhar filosófico para o próprio sujeito, foi para dar início a um trabalho de descoberta de estruturas cognitivas, incluídas no que considerava serem os princípios da natureza humana⁴. É um projecto fiel ao propalado anti-essencialismo do filósofo, para o qual "a essência do espírito é-nos tão desconhecida como a dos corpos exteriores"⁵, e esses princípios, embora também sejam chamados "poderes ou faculdades", são fundamentalmente o que hoje chamaríamos **disposições**, como o hábito e a associação, que são próprias do homem e neste tornam possível a organização da experiência e uma eficaz apreensão do mundo. Essas disposições estão longe de ser essências: todos os poderes naturais, no homem e no mundo, têm por detrás mecanismos secretos, consistindo "na fábrica e estrutura peculiar das partes diminutas" dos nossos próprios corpos e dos objectos do mundo exterior⁶, e a descoberta das referidas disposições é sem dúvida uma conquista bem superficial. Quanto aos mecanismos

2 David Hume propõe um "cepticismo mitigado" na sua *Enquiry concerning Human Understanding*, XII, iii.

3 *Knowledge in Perspective*, Cambridge University Press, 1991.

4 *A Treatise of Human Nature*, p. xx.

5 *Ibid.*, p. xxi.

6 *The Natural History of Religion*, III.

essenciais, é imperativo reconhecer a sua irremediável incognoscibilidade.

Mas com essa conquista temos de nos contentar, dados os estreitos limites do entendimento humano. Através dessa descoberta, Hume faz explodir o mito da razão como fonte exclusiva do conhecimento, pois um dos princípios postulados pela sua filosofia é simplesmente uma disposição para descobrir, a partir da repetição de conjunções observadas, algumas das mais relevantes regularidades da natureza. Não é a clássica razão "demonstrativa" do velho sonho cartesiano, assim, que nos torna capazes de predição, de prever os fenómenos naturais em certas circunstâncias, mas uma simples disposição de cuja essência ou mecanismo subjacente nada se sabe. No entanto, a existência desta disposição é algo que temos de aceitar, por ser a única conjectura capaz de explicar muitos dos actos cognitivos que efectivamente realizamos⁷.

É de notar que a inferência causal, em Hume explicada pela disposição algo metaforicamente chamada "costume ou hábito", é por sua vez um instrumento de descoberta, e descoberta de nada mais, mas também de nada menos, do que toda uma série de **disposições da natureza**, considerada esta nos termos mais gerais. Se os poderes da natureza humana são disposições, também o são os poderes da natureza física revelados pelas nossas humanas e limitadas, mas frequentemente acertadas inferências. A nossa limitada disposição para extrair conclusões causais e predições da experiência repetida é uma autêntica capacidade cognitiva, embora quase nada nos revele do muito que a curiosidade humana desejaria descobrir acerca da natureza das coisas. E é uma capacidade para estabelecer, embora nunca de maneira infalível, quais são as numerosas disposições dos objectos do mundo exterior cuja previsão é importante para a sobrevivência da nossa espécie.

Ora o espaço onde se operam todas as inferências desta ordem, que são apenas operações "minimalistas" de descoberta das disposições das coisas deste mundo e de previsão de algumas das suas regularidades, é inequivocamente um espaço interspectivo, ou, mais precisamente, transpectivo. Porque neste plano não se trata ainda da plena constituição ou construção de objectos, e sim do exercício de uma capacidade de previsão de ocorrências reais que é autónoma em relação a qualquer genuíno acto de conhecimento **dos objectos**, enquanto tais e em sentido pleno. Este minimalismo da epistemologia humeana da causalidade permite-nos até imaginar um David Hume hipotético, dotado de mágica presciência e que, sabendo que no século seguinte iria ser escrita a famosa

7 *Enquiry*, V, i.

frase nietzscheana "a natureza encerrou-nos neste recinto e atirou fora a chave", teria exclamado: "Sim, mas deu-nos capacidades para, mesmo tateando no escuro e na ignorância, predizermos muitas das suas ocorrências!" Hume nunca escreveu frases como esta, mas escreveu esta outra, explicitando o significado e o alcance dos nossos conhecimentos causais: "Aqui temos, pois, uma espécie de harmonia pré-estabelecida entre o curso da natureza e a sucessão das nossas ideias; pois embora os poderes e forças pelos quais aquele é governado nos seja inteiramente desconhecido, mesmo assim os nossos pensamentos e concepções têm seguido, conforme constatamos, o mesmo caminho que as outras obras da natureza"⁸.

Falar de um tactear na escuridão, tal como no caso da metafórica chave nietzscheana, situa-se no plano da retórica, mas o seu referente, a descoberta causal tal como a apresenta a epistemologia humeana, só pode ser concebido como pré-retórico e pré-perspectivístico. Sem dúvida o verdadeiro conhecimento das coisas está fora do nosso alcance, já para Hume muito limitado: os atributos ou qualidades das coisas, mesmo os mais "primários", estão reduzidos ao mesmo humilde estatuto atribuído já por Galileu às qualidades secundárias, como as cores e os perfumes, o de "representações" que nada realmente representam a não ser o impacto do real sobre a nossa subjectividade, revelando alguma coisa acerca desta última, mas nada directamente acerca do mundo lá fora⁹. Podemos até aceitar aqui que se fale de "alegoria" a propósito de Hume, e de alegoria platónica, a da Caverna da *República*: o veredicto filosófico de Hume sobre a humana condição cognitiva pode ser tomado, pelo menos retoricamente, como o de que andamos por este mundo sem nunca vermos mais do que sombras, ou fenómenos. E estamos muito longe de poder contemplar as Ideias – as nossas terrenas e minúsculas ideias copiam toscamente as impressões da sensação, e não podemos ir além da experiência que nos oferece. Mas tudo se passa como se fizesse parte da nossa herança natural o poder de extrair da experiência das sombras de uma certa espécie que se seguem regularmente a outras de outra espécie, um poder que nos permite sobreviver, aprendendo a evitar os perigos, muito reais e letais, que por trás de muitas das sombras se escondem.

Nietzsche sem dúvida recusa "um critério metafísico-realista de verdade"¹⁰ mas não há na sua filosofia, ou no seu perspectivismo, nada que possa equivaler a uma rejeição desse "realismo causal mínimo" cuja pre-

⁸ *Ibid.*, V, ii.

⁹ *Ibid.*, XII, i.

¹⁰ A. Marques, *op. cit.*, p. 98.

sença na filosofia humeana podemos detectar. A presença em Nietzsche de um problema acerca da hierarquia de perspectivas indica a tácita assunção desse mínimo. Na interpretação de A. Marques, para Nietzsche "uma descrição de um estado de coisas pode ser verdadeira, ao seleccionar alguns elementos como os representantes da descrição desse estado de coisas, mas a colocação noutra perspectiva poderá originar uma descrição do 'mesmo' estado de coisas mais completa" (p. 99). Ora não pode haver perspectivas de validade cognitiva mais forte do que outras (p. 100) ou com "mais valia cognitiva" (p. 40) se não houver pelo menos um grau mínimo de validade, mesmo nas perspectivas "inferiores". Tal grau mínimo é uma validade partilhada por várias perspectivas, e portanto é um elemento pelo menos interspectivo, ou melhor, pré-perspectivo. O esquema causal humeano corresponde a uma das formas possíveis dessa validade mínima.

Porque a causalidade humeana parte apenas da constatação de conjunções repetidas, e a constatação de que há repetição assenta simplesmente na similaridade dos objectos observados, não na convicção de que as qualidades sensíveis que se oferecem à observação representam correctamente, e muito menos verdadeiramente, as coisas percebidas. "A natureza conserva-nos a grande distância de todos os seus segredos, e só nos ofereceu o conhecimento de umas tantas qualidades superficiais", escreve Hume, mas acrescentando que nas nossas conclusões causais concluímos que a qualidades similares correspondem poderes e disposições similares¹¹. Isto é, há uma autonomia do raciocínio causal, na medida em que o efeito não aparece nem está contido na causa¹², e a sua legitimidade, tanto como as suas limitações, em nada depende dos nossos juízos acerca do valor das qualidades dos objectos, como representantes, verdadeiros ou não, das coisas em si mesmas. O esquema causal humeano poderia até permitir qualquer dos prisioneiros da Caverna platónica prever o aparecimento de sombras com um certo contorno X após cada aparecimento de sombras com um outro contorno Y, após experiência de uma suficiente repetição dessa sucessão...

A similaridade, que sem dúvida é indispensável para que a partir de simples juízos de conjunção se passe a juízos de repetição, é também autónoma, tal como a primeira espécie de juízo, em relação a uma constituição ou construção de objectos propriamente dita, pois ela deriva de disposições humanas que, tal como a própria disposição para derivar

11 Hume, *ibid.*, IV, i.

12 Cf. J. P. Monteiro, *Hume e a Epistemologia*, Imprensa Nacional, Lisboa, 1984, pp. 70ss.

inferências de repetições, nada dizem sobre a natureza das coisas cuja presença é constatada. Hoje isso adquire maior clareza, depois de Quine ter apontado "a irracionalidade bruta do nosso sentido de similaridade"¹³, que deriva de disposições ou mecanismos inatos com uma função de sobrevivência, e por isso explicáveis à luz da teoria darwiniana da evolução por selecção natural, sem que a formulação quineana abra qualquer porta para uma plena constituição de objectos a esse nível. As espécies naturais de que dispomos a partir do nosso sentido inato de similaridade apenas indicam o que está ou não está a se repetir (p. 117), permitindo a inferência ("causal" em Hume, "indutiva" na sua posteridade, incluindo Quine) a partir de juízos de repetição que estão muito longe de poder ser identificados como juízos ou "perspectivas" sobre a natureza das coisas. O que efectivamente pode assim ser considerado é apenas a afirmação do próprio Quine, de que "os nossos padrões inatos de similaridade perceptual mostram uma gratificante tendência para ir ao correr do pelo da natureza"¹⁴, ou seja, para se adaptarem ao mundo em que vivemos, favorecendo as inferências mais acertadas. Mas isto é uma **teoria** quineana (tal como a de Darwin que a inspira), portanto, e eminentemente, peça de uma **perspectiva**. Esta é uma perspectiva teórica, mas podemos falar também de perspectivas pré-teóricas, se pensarmos por exemplo no estatuto que tem em Quine a "doutrina" dos corpos de senso comum, esses supostos existentes dotados de qualidades intrínsecas¹⁵. Mas os nossos padrões inatos não ditam imediatamente qualquer perspectiva, embora a partir deles várias delas se possam constituir. Eles fazem parte, apenas, do solo originário, e condição **sine qua non**, de todas as perspectivas possíveis.

Dado que para Nietzsche, tal como para Quine, Hume e muitos outros, as predições mais básicas realizadas pela nossa espécie têm regularmente a consequência de contribuir para a preservação de cada um de nós e da própria espécie, é impossível para os próprios nietzscheanos defenderem um perspectivismo mais do que mitigado, ou moderado. De modo algum é admissível que se insista num indiscriminado "tudo é interpretação", como demasiadas vezes se faz ao comentar Nietzsche, neste caso da causalidade humeana ou básica, como se o afirmar que todas as perspectivas se equivalem fosse minimamente fiel ao espírito ou à letra da filosofia nietzscheana. Mesmo nesta, nem tudo é interpretação, nem tudo é retórica. É portanto com razão que A. Marques insiste na

13 *Ontological Relativity*, Columbia University Press, N. York, 1969, p. 125.

14 *The Roots of Reference*, Open Court, La Salle, 1973, p. 19.

15 *The Ways of Paradox*, Harvard University Press, Cambridge, 1979, p. 250.

importância da diferença de valor, na "mais valia" de algumas perspectivas em relação às outras.

Mas é importante acrescentar que o espaço que a partir daí se abre deve ser concebido como um espaço autenticamente transperspectivo, pois tem um estatuto pré-perspectivo, e não apenas intersperspectivo e "definido por teses em conflito" (p. 44). Nem tudo no mundo deriva do conflito; na natureza, ou pelo menos na natureza da nossa moderna perspectiva, que de um modo ou de outro, e em maior ou menor grau, é eminentemente darwiniana, é muito o que deriva, não do conflito (como a importância da *struggle for life* spenceriana poderia sugerir), mas da **adaptação**, como resposta a pressões selectivas, a todos os níveis. Incluindo o da formação da nossa racionalidade – como é ainda Quine quem nos diz¹⁶.

Uma outra razão devido à qual a crítica nietzscheana da causalidade não atinge a causalidade humeana, e implicitamente a consagra, é que o conceito desta última, como conceito minimalista, é alheio à questão da **necessidade**, ou a qualquer aspecto da "metafísica da causalidade". É certo que Hume pretende cultivar a "verdadeira metafísica"¹⁷, que consiste na explicitação dos "fundamentos pré-teóricos de todo pensamento e acção"¹⁸, mas nela nada se inclui que equivalha a uma afirmação da necessidade física, ou de outra necessidade além da necessidade lógica. O que Nietzsche rejeita é a necessidade causal, não a causalidade humeana, que corresponde a um dos traços positivos que A. Marques atribui à sua teoria do conhecimento: a admissão de uma certa "capacidade de antecipação e controlo das representações" (p. 43). Se esta antecipação e este controlo são possíveis, é porque dispomos de capacidades, é porque temos disposições capazes de proceder às correspondentes operações cognitivas: uma disposição como vimos, para identificar as disposições das coisas, é certo que como que tacteando no escuro, na medida em que nada de profundo conhecemos das coisas, na medida em que a sua verdade nos é totalmente inacessível; mas os nossos pobres tacteios constituem um conhecimento causal acerca do mundo que é fundamentalmente confiável, embora de modo algum possa ser considerado infalível.

Quando Hume diz que "o contrário de cada questão de facto é sempre possível"¹⁹, ele aponta a situação de um enunciado cuja negação não implica contradição, mas essa possibilidade de não ocorrência de uma

16 *Ontological Relativity*, pp. 126ss.

17 Hume, *Enquiry*, I.

18 Cf. Nicholas Capaldi, "The Dogmatic Slumber of Hume Scholarship", *Hume Studies*, vol. XVIII, n. 2, Nov. 1992, p. 123.

19 Hume, *ibid.*, IV, i.

regularidade prevista por uma inferência causal aparece como possibilidade **real**, e não apenas lógica, assim que se torna clara a recusa humeana da necessidade física²⁰. Hume não ampliou este tema, mas tudo se passa como se para ele os sistemas causais fossem "necessários internamente" mas não externamente. A acção causal pode possuir um carácter necessário dentro de um sistema causal, mas nada pode garantir que cada um desses sistemas seja **fechado**, no sentido de nunca se abrir para a intervenção de uma causalidade exterior ao sistema.

Georg von Wright chamou "sistema fechado" a qualquer sistema causal, ou qualquer cadeia de estados sucessivos, que não se sujeita a influências causais exteriores ao sistema²¹. Trata-se de uma abstracção, de um instrumento para o que este autor chama "análise causal" (p. 55). Nada disto é explícito na filosofia de Hume, sem dúvida, mas tudo se passa como se para este filósofo a necessidade só pudesse ser postulada para sistemas causais fechados – ao mesmo tempo que a suposição de que qualquer sistema causal real possui esse carácter fechado é daquelas que a filosofia humeana situa muito além de toda metafísica possível. Há boas razões para negar que Hume seja um céptico em relação à inferência causal, mas há-as igualmente boas para sugerir que a sua filosofia adopta um nítido cepticismo em relação à necessidade causal. Não quanto à existência desta última, cuja negação seria também problemática, mas quanto à legitimidade de qualquer pretensão de a conhecer em casos concretos, e de a apontar com qualquer grau de segurança. E Hume talvez tivesse subscrito uma afirmação de outra obra de von Wright: "o passado, ao contrário do futuro, está onticamente fechado"²². Para estes autores, como para Nietzsche, o futuro está aberto, o determinismo é uma teoria metafísica implausível, e as nossas inferências não estritamente lógicas nunca podem aspirar a um estatuto de necessidade. Nenhum sistema causal real pode com certeza absoluta ser considerado um sistema fechado, como aqueles que podemos retrospectivamente contemplar, olhando para o passado.

A crítica humeana da necessidade conduz a uma concepção da causalidade na qual tudo se passa como se jamais um sistema causal pudesse ser considerado fechado, no sentido agora indicado. A crítica nietzscheana da causalidade está em implícita continuidade com as descobertas humeanas de um século antes, sem nada de equivalente a uma recusa do esquema fundamental da causalidade humeana, ou daquele

20 *Ibid.*, VII, ii; *Treatise*, I, iii, 14.

21 *Explanation and Understanding*, Cornell University Press, Ithaca, 1971, p. 54.

22 *Causality and Determinism*, Columbia University Press, N. York, 1974, p. 24.

mínimo de realismo que é desta o inseparável ponto de partida²³. Assim, o perspectivismo nietzscheano só pode ser um perspectivismo mitigado – a abranger apenas os juízos humanos acerca das qualidades dos objectos e, *a fortiori*, acerca da natureza, ou da essência, das coisas que na humana escuridão atrás deles se escondem. É um perspectivismo que só pode, até, adquirir sentido se colocado contra um pano de fundo minimamente realista – ou de um realismo "minimalista" – que não se confunde com um realismo de qualidades, e muito menos de essências. Se em Nietzsche, ou num certo Nietzsche, segundo a interpretação de M. Clark evocada por A. Marques (p. 44) há uma metafísica realista, esta não consiste apenas na aceitação da coisa em si kantiana, pois admite também que entre as coisas se estabelecem relações regularmente repetidas, numa relativa uniformidade, revelando disposições naturais que algumas das nossas próprias disposições são por sua vez capazes de apreender e antecipar, como que através do nevoeiro da nossa incapacidade de ir mais longe e de ver mais claro.

É amplamente sabido que a crítica nietzscheana do entendimento, ou intelecto humano, desmistifica a identificação deste com uma faculdade racional portadora de verdade, e pelo contrário apresenta-o como uma "fonte de erros". Um dos vários textos onde Nietzsche defende essa teoria (um outro é o *Philosophenbuch*, III) é o aforismo 110 da *Gaia Ciência*: "O intelecto, durante enormes intervalos de tempo, engendrou apenas erros; alguns deles revelaram-se úteis e apropriados à conservação da espécie; quem os adoptasse ou os herdasse seria capaz de travar combate com maior possibilidade de vitória para si e a sua posteridade". Ora se entre esses "erros" o mesmo aforismo inclui a crença na existência de coisas duráveis e idênticas, e também que as coisas são o que parecem ser, e que a vontade é livre, tal teoria filosófica só tem sentido como crítica das concepções **plenas** e completas do senso comum, com a sua crença na existência de coisas idênticas às suas percepções, e das filosofias que o aceitam acriticamente neste ponto. A filosofia nietzscheana não pode ter sentido algum se entendida como a negação, ou mesmo como a *skepsis*, da existência de coisas em geral, de relações regulares entre elas e da possibilidade de anteciparmos essas regularidades e disposições das coisas por obra de algumas das nossas próprias disposições. Se assim fosse, a própria ideia de que alguma das disposições de uma espécie pode ter valor de sobrevivência para a mesma espécie, ideia que obviamente aponta uma relação causal, naquele sentido mínimo que é o de Hume, entre essa disposição, capacidade ou poder de

23 Cf. Galen Strawson, *The Secret Connexion*, Clarendon Press, Oxford, 1989, p. 228.

previsão e o facto da sobrevivência de alguns membros dessa espécie, seria uma ideia destituída de sentido. Esse conhecimento causal mínimo não é a posse da verdade, ou apenas a de uma "verdade" em sentido pragmático, como em William James e muitos outros – mas de qualquer modo ele estabelece um núcleo epistémico básico cujo reconhecimento filosófico, embora em Nietzsche seja relativamente obscuro, constitui o fundamento de um perspectivismo coerente e realmente digno desse nome, que não se confunda com um primário cepticismo ou um estéril relativismo.

ABSTRACT

Mitigated Perspectivism

A coherent perspectivism should be moderate – or mitigated. It only becomes meaningful against a transperspective background, which is part of both Hume's and Nietzsche's legacies, a "minimalist" conception of causation. Metaphysical necessity must be excluded, but not a naturalistic, Humean harmony between causal thinking and the real world. One without which even Nietzsche's "mistakes with survival value" would hardly make any sense. It is thus that a plausible perspectivism may distinguish itself from mere rhetoric, scepticism, or relativism.

FILOSOFIA E HISTÓRIA DA FILOSOFIA.
A relevância da dimensão histórica no
ensino/aprendizagem da filosofia no secundário.

Maria Luísa Ribeiro Ferreira

Filosofia e didáctica da filosofia

A preocupação que determinou estas reflexões prende-se com o ensino/aprendizagem da filosofia no secundário, portanto visando um público de "aprendizes" que se situa entre os quinze e os dezoito anos. Colocamo-nos deste modo num plano eminentemente didáctico, o que de modo algum exclui uma perspectivação filosófica. Na verdade, embora tenhamos consciência de que o problema do ensino/aprendizagem da filosofia não esgota o campo do filosofar, seria irrealista desprezar a vocação pedagógica de todo o discurso filosófico. Este engloba sempre uma meditação sobre o saber e sobre as formas possíveis da sua transmissão – a ensinabilidade da filosofia é um tema clássico que encontramos em muitos filósofos. Ao seleccionar textos básicos para orientar uma cadeira de didáctica da filosofia, inevitavelmente recorreremos a Platão, Aristóteles, Descartes, Espinosa, Kant, Hegel, etc., etc.¹

1 Para tomarmos consciência das intersecções actuais da filosofia e da prática educativa, veja-se de Anita Kechikian, *Os Filósofos e a Educação*, trad. e apresentação de Leonel Ribeiro dos Santos e Carlos João Nunes Correia, Lisboa, Colibri, 1993.

Assim, verificamos de imediato que há uma relação directa entre a filosofia e a sua didáctica, não sendo possível que esta tenha, face à primeira, uma posição de exterioridade. Não defendemos uma visão didactizante da filosofia, mas temos que nos render à vocação essencialmente pedagógica do discurso filosófico. De facto, quando nos debruçamos sobre a didáctica da matemática, da física ou da história, saímos do âmbito dessas disciplinas, entrando noutros domínios. Mas quando trabalhamos sobre didáctica da filosofia não abandonamos o campo filosófico. Pelo contrário, aprofundamo-lo. Podemos então concluir que o problema didáctico não se acrescenta à filosofia, sendo-lhe constitutivo.

A didáctica é o momento prático da filosofia, em que esta se torna comunicação, colocando-se como oportunidade que a filosofia tem de se justificar, e, como tal, de se repensar. Optar por este ou aquele método, seguir esta ou aquela estratégia, propor uma ou outra tarefa, não são atitudes neutras, mas pressupõem e revelam concepções/opções filosóficas bem determinadas. "Aqui não é um lugar indiferente", diz com razão Derrida ao referir-se ao palco da aula². Interessa então clarificar alguns dos objectivos que temos em mente quando visamos o ensino/aprendizagem da filosofia no secundário.

Filosofia, didáctica da filosofia e ideologia

Para não entrarmos na análise de um problema teórico tão complexo como é o da ideologia, iremos considerá-la operacionalmente como uma concepção do mundo que não se preocupa com a verdade das suas representações, antes atendendo à capacidade mobilizadora das mesmas, numa procura de legitimação e perpetuação do "statu quo", tentando dominar o corpo social e mantê-lo pacífico pela consolidação dos seus preconceitos³.

Uma primeira componente, própria de todo o discurso ideológico, é sem dúvida a componente intelectual. A ideologia tem sempre uma função explicativa, representativa. Há nela uma tentativa de unificar, de encontrar sentido para a realidade em que nos inserimos. Mas essa explicação do real é simplificada, dicotomizada, negadora de matizes, avessa a subtilezas pois a tarefa da ideologia é fixar as grandes linhas e sublinhar os eixos determinantes.

2 Jacques Derrida, "Onde começa e onde acaba um corpo docente", *Políticas da Filosofia*, org. de François Châtelet, Lisboa, Moraes, 1977, p. 47.

3 Vide Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, London, Routledge and Kegan Paul, 1979, pp. 173 e segs. Para as relações da filosofia e da ideologia, consulte-se José Barata-Moura, "Ideologia e Filosofia", *Primeiro Encontro Nacional de Professores de Filosofia*, Lisboa, Sociedade Portuguesa de Filosofia, 1978.

Há também na ideologia uma dimensão social e axiológica. Nela as acções individuais ganham sentido e adquirem identidade, visto que apresenta de um modo sistemático, mais ou menos coerente, aquilo que é pensado por alguns membros da sociedade. A ideologia apela para um sentido colectivo. O indivíduo é subsumido pelo grupo e as posições tomadas aparecem como representativas do todo, apresentado como algo de homogéneo, em que domina a sintonia. O bem e o mal determinam-se a partir dos valores de um núcleo que os reveste de universalidade, impondo-os como verdades indiscutíveis. Daí uma forte dimensão normativa, impositiva. A ideologia pretende orientar uma conduta, um modo de estar no mundo. Ela unifica, dá coesão e legitima as funções sociais dos indivíduos particulares, justificando as suas actuações pela inserção na globalidade. Assim, podemos dizer que a ideologia homogeneiza, recusando todo aquele que pensa diferentemente.

Há também que considerar na ideologia uma vertente afectiva, que apela para crenças, para atitudes e valores, procurando legitimá-los sem no entanto se preocupar com uma fundamentação racional dos mesmos. Recorre preferentemente a vivências, a sentimentos e preconceitos, reforçando os estereótipos e veiculando o senso comum.

Há que reconhecer na ideologia uma componente interesseira, pois um dos seus principais objectivos é justificar a ordem estabelecida, calando e ocultando as objecções que se lhe poderiam levantar. Trata-se de fundamentar o interesse de certos grupos, tranquilizando e reforçando as suas actuações na medida em que procura defender a sua lógica e imprescindibilidade.

As considerações feitas alertam-nos para o perigo de uma hipotética aproximação entre filosofia e ideologia. Na verdade, ambas se apresentam como visões globalizantes do real, ambas procuram um sentido e ambas tentam o ajustamento de uma "práxis" a uma visão teórica. Só que, sendo nossa convicção que uma das funções da filosofia no secundário é justamente o desmascarar da ideologia, urge demarcar os dois tipos de discurso, restituindo à filosofia o terreno da objectividade e da verdade que sempre lhe pertenceu. O que implica contrapor ao carácter acomodante da ideologia, à sua cristalização em padrões fixos e à sua natural simplificação que a leva a divulgar-se e vulgarizar-se, a vocação anti-natural de toda a filosofia. Esta é algo de permanentemente disruptivo, zetético e questionante. Onde a ideologia pretende impor e homogeneizar, surge a filosofia como distanciamento crítico, substituindo um critério de performatividade pela exigência de fundamentação racional. Lembrando Espino-

sa: "Nam ego non praesumo, me optimam invenisse Philosophiam; sed veram me intelligere scio..."⁴.

Mas terá hoje algum sentido falar de verdade e de objectividade em filosofia? Como convencer os alunos que se iniciam nas lides filosóficas, de que estas não se situam no domínio da opinião e de que nem tudo pode ser dito e/ou pensado numa aula? Como fazê-los aceder à filosofia enquanto exercício rigoroso do pensar?

Por uma didáctica da filosofia centrada na história

A consideração da filosofia como um pensar rigoroso implica uma perspectivização histórica; diríamos mesmo que coloca no seu âmago a relação filosofia/história da filosofia. Tal como o problema didáctico é inerente à filosofia, também o interesse desta pela história, pela sua história, é algo de constitutivo. Daí a relação filosofia/história da filosofia não ser uma questão nova, mas antes, como nos diz Châtelet, uma questão que se coloca de uma maneira nova⁵.

Tomemos como ponto de partida a definição exemplar que Marc Bloch nos dá de história: "ciência dos homens no tempo"⁶. É uma definição que geralmente interpretamos de um modo redutor, linear, dando à dimensão temporal um único sentido, ou seja, identificando-a com o passado. O mesmo acontece quando sustentamos a ideia de uma filosofia ligada à sua história, ou antes, quando por tal entendemos a necessidade de conhecer os filósofos do passado. Contudo, o que interessa verdadeiramente destacar é o intrínseco relacionamento da filosofia e da história da filosofia, é a impossibilidade de fazer filosofia sem recurso à história, à sua história. Considerando esta não só como passado, mas sobretudo como presente, como lugar a partir do qual os problemas se colocam, como espaço/tempo em que nos situamos e de onde podemos visitar certos autores.

Ao estudar filosofia recorremos a textos. Interessa-nos alcançar o sentido desses textos (a sua verdade), não necessariamente através da reconstituição da época em que foram escritos, mas sim e imperitavelmente tornando-os presentes, a partir das questões que hoje lhes levantamos. Como Gadamer insistentemente nos lembra, o sentido do texto

4 "Com efeito não presumo que inventei a melhor filosofia, mas sei que compreendi a verdadeira..." Ep. LXXVI a Alberto Burgh, *Spinoza Opera*, ed. Gebhardt, Heidelberg, 1972, t. IV, p. 320.

5 Vide François Châtelet, "A Questão da História da Filosofia Hoje", *Políticas da Filosofia*, pp. 25-42.

6 Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, Paris, Armand Colin, 1961, p. 4.

ultrapassa sempre o seu autor⁷. Este princípio hermenêutico fundamental vem valorizar a história, acentuando a intersecção da nossa história com a do texto.

A nossa história transforma-se no preconceito ("Vorurteil") insuperável de que partimos para qualquer problematização. O que de modo algum se identifica com uma atitude demissionária. Aceitar que partimos de preconceitos e que lutar contra eles é em si mesmo preconceituoso, é algo que a "Aufklärung" nos legou. Há que desmascarar esta crença, tentando simultaneamente descobrir o horizonte significativo em que nos movemos e que inevitavelmente determina o modo como problematizamos. E assim, há que distinguir as razões que nos levam a remeter certos preconceitos para o nível do ideológico e a conceder a outros o estatuto de referenciais válidos. É uma tarefa que implica um traçar de fronteiras, que desmascara o ideológico, reduzindo-o ao não fundado, à repetição de estereótipos, à absolutização da "doxa". Tarefa que implica uma atenção aos "sinais dos tempos", uma atenção à história da filosofia encarada como sendo diferente de uma história das ideias. Esta é essencialmente um inventário do passado, do que significaram certas obras ou problemáticas no passado, enquanto que a história da filosofia parte do presente e levanta os problemas em função de um tempo que é o nosso.

A didáctica interessa-se predominantemente pela transmissão dos conhecimentos. Ela é a arte de fazer passar esses conhecimentos, de estender entre o destinador e o destinatário uma linha de temporalidade, uma história. O que implica a situação de ambos no tempo – o tempo de ensinar e de aprender, o tempo de tornar presente o passado, o tempo de inserção numa "paideia". Inserção a maior parte das vezes não conseguida, o que leva os alunos do secundário a pôr em causa a filosofia ou mesmo a cortar definitivamente com ela, corte esse quase sempre provocado pela dificuldade/impossibilidade de compreender o discurso filosófico veiculado nas aulas. O que resulta, quanto a nós, da inexistência de um enquadramento ou horizonte para o mesmo, facultado em termos acessíveis (o que não quer dizer fáceis). É uma situação que provoca um mal-estar, por vezes apenas sentido de um modo latente e dificilmente verbalizado. Outras vezes expresso por meio de interrogações concretas⁸.

7 Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1973, p. 280.

8 Mal-estar que se faz particularmente sentir nas aulas de filosofia mas que também se manifesta no âmbito de outras disciplinas. Veja-se a esse respeito Philippe Jonnaert, *Conflits de savoirs et didactique*, Bruxelles, Boeck-Wesmael, 1988.

Num trabalho realizado no âmbito de um seminário de didáctica, foi-nos possível inventariar algumas questões comuns entre os alunos do secundário. Agrupámo-las em três blocos:

- Porque é que o professor de filosofia é louco?
- Porque é que eu me maço nas aulas de filosofia?
- Para que serve a filosofia?

São questões comuns, com as quais o professor de filosofia se depara no seu quotidiano e cuja solução poderá passar pela relação da filosofia com a sua história. Daí o tê-las referido.

"Porque é que o professor de filosofia é louco?"⁹

Sem dúvida que não só o discurso como as temáticas abordadas na aula de filosofia são diferentes das que habitualmente se trabalham noutras disciplinas. E isto porque o professor de filosofia não é apenas aquele que questiona, mas sobretudo aquele que se questiona, pondo em causa e simultaneamente pondo-se em causa.

Se a loucura consiste em tornar não natural, não óbvio, não familiar o universo arrumado em que nos encontramos, admitimos que o professor de filosofia seja louco (como o deveriam ser o professor de física, ou de matemática, ou de história). Mas o que nos preocupa nesta interrogação é aquilo que ela também revela e que nos parece infelizmente real – que não há idêntico zelo no levantamento de questões e na procura de resposta para as mesmas. Ou seja, se admitimos que o professor de filosofia possa ser/parecer louco nos problemas que levanta, negamos que o possa ser ou parecer nas respostas que dá. Porque o discurso que lhe cabe tem que ser racionalmente fundamentado, o que o coloca nas antípodas da loucura. Porque o professor deve, não só saber equacionar os problemas de um modo claro (antitético portanto da loucura), como argumentar seguindo critérios de estrita racionalidade. Mesmo que defenda o valor do irracional, fá-lo-á de um modo convincente, servindo-se de uma lógica argumentativa, racionalmente fundamentada.

Grande parte das dificuldades sentidas pelo aluno de filosofia no secundário, prendem-se com problemas de interpretação de um discurso que se lhe afigura estranho, ou porque hermético, ou porque difícil, ou porque desenquadrado – e aqui surge novamente a relação da filosofia e da sua história. O que leva a atribuir ao professor o estatuto de louco e a

9 É curioso que os alunos de didáctica (todos eles licenciados em filosofia) que assinalaram esta questão, até certo ponto aceitavam a sua inevitabilidade, ou seja, aceitavam como natural o facto de um professor de filosofia aparecer aos olhos dos seus alunos do secundário como louco.

considerar a aula como o espaço onde tudo pode acontecer, é a constatação de uma total permissividade em termos de discurso; é verificar que tudo pode ser recuperável filosoficamente. O que primeiramente desorienta o aluno, o perturba e a maior parte das vezes desinteressa. Daí a pergunta:

"Porque é que eu me maço nas aulas de filosofia?"

Grande parte da problematização filosófica que ocorre na sala de aula passa à margem dos alunos, deixando-os na mais total indiferença. A vivacidade de certas aulas mais participadas, quando descodificada, é encarada como um jogo. Os problemas filosóficos constituem um entretenimento enquanto se lhes dá atenção, mas raras vezes são transpostos para a vida, assumindo definitivamente o estatuto de passatempo – uma charada imposta pelo professor, à qual o aluno responde com maior ou menor boa-vontade¹⁰.

Analisando as causas deste desinteresse, verificamos que elas se devem, as mais das vezes, ao facto de os problemas filosóficos aparecerem soltos, desligados de um horizonte onde possam adquirir significado, alheios àqueles que os legitimaram porque os viveram e sentiram. Mas não se pense que tal desinteresse se supera pelo recurso à história da filosofia, numa tentativa de reconstituir exaustivamente uma época, um pensador ou uma problemática. De facto, tal como nos diz Pierre Thuillier: "É porque não acreditam na verdade filosófica que os universitários se debruçam sobre a história, é porque têm medo dos problemas actuais que eles transformam os autores demasiado realistas em fantasmas especulativos" e "A história da filosofia oferece àqueles que nada têm a dizer, a possibilidade de dizerem qualquer coisa. É a forma mais espalhada e mais distinta de demissão filosófica: em lugar de pensar nos problemas do seu tempo o filósofo historiador descasca as doutrinas passadas"¹¹.

Se a reificação de um problema e o seu tratamento abstractizante e desligado de um tempo leva a filosofia para o campo do ideológico, o enquadramento histórico tomado como critério único para a sua exploração é igualmente traiçoeiro. Não pretendemos reduzir a história a uma componente ornamental ou ilustrativa dos problemas filosóficos, mas também recusamos que estes se esgotem na sua história. Sem dúvida que

10 Veja-se o artigo de Kerry Walters, "Bullshitting and Brainstorming", *Teaching Philosophy*, 11 (1988), pp. 301-313, onde se analisa o carácter desconcertante (para os alunos) da problematização nas aulas de filosofia.

11 Pierre Thuillier, *Socrate Fonctionnaire*, Paris, Robert Laffont, 1970, pp. 148 e 153.

é preciso integrá-los no tempo, mas é uma integração que ultrapassa a fixidez, a estaticidade e o passadismo. A abordagem histórica de um problema filosófico, absolutamente indispensável para que ele adquira significado, muito mais do que repetir o já dito ou já ouvido, apela para uma permanente re-escrita do passado. A reinvenção dos problemas filosóficos é uma exigência. É ela que impede o professor de filosofia de ser um mero repetidor. É por ela que poderemos manter acesa a motivação e o interesse dos alunos. Interesse que passa também pelo modo como respondem à questão que se segue.

"Para que serve a filosofia?"

Não abordaremos esta questão enveredando pelo caminho que Umberto Eco apelida de "masoquismo disciplinar"¹². Mas tratando-se de uma questão que se levanta insistentemente entre os alunos do secundário, limitamo-nos a indicar uma das suas possíveis soluções, na qual a história da filosofia tem um papel de relevo. E assim, recorrendo uma vez mais a Gadamer, assinalamos a necessidade vital que todo o aluno experimenta de construir um horizonte, um ponto referencial onde situar os problemas e onde ele próprio se possa também situar.

Já Husserl focara a necessidade de um horizonte intencional em que nos colocássemos, horizonte partilhado e partilhável. Gadamer identifica esse horizonte com a tradição¹³, uma tradição que se afirma como algo de dinâmico, de nunca acabado. E a filosofia é o palco onde tomamos consciência da história que temos e da história que somos. Daí o trabalho filosófico surgir como uma "Anwendung", uma aplicação do que somos ao que fomos, um relacionamento dos textos que lemos à situação em que nós, leitores desses textos, nos encontramos.

Tomar consciência de que abordamos um dado problema de um modo situado, circunscrito ao presente, não implica que, à maneira de Hegel, consideremos o ponto de que partimos como sendo uma verdade, uma meta. Interessa sim dar realce a esse ponto de partida, tornando manifesta a influência que ele tem no modo como nos situamos no mundo, na vida. E a filosofia terá como não pequena justificação o facto de nos ajudar na criação de um chão firme, na construção de um horizonte referencial que se vai tecendo e renovando num constante diálogo com uma tradição, com uma história. Com a sua história.

12 Umberto Eco, *Conceito de Texto*, S. Paulo, Ed. da Universidade de S. Paulo, 1984, p. 4. Segundo o autor o questionamento crítico quanto à legitimidade de uma disciplina constitui um êxito seguro para qualquer conferencista.

13 Gadamer, *ob. cit.*, pp. 261 e segs.

Papel pedagógico da história da filosofia

Do que foi dito pensamos ter ficado clara a defesa da intrínseca relação da filosofia com a sua história. Esta não implica uma abordagem cronológica de autores ou de temas, nem tão pouco passa pela consideração de épocas ou pelo regresso às origens¹⁴. A dimensão histórica que consideramos determinante no trabalho filosófico, não põe em primeiro plano a continuidade nem a ruptura, mas sim a situação. Daí admitirmos como pertinente a abordagem dos problemas que preocuparam os filósofos do passado, enquanto forem relidos na perspectiva de interrogações que também são as nossas.

É um facto que a aula de filosofia no secundário surge muitas vezes como um exercício mais ou menos conseguido de manipulação de conceitos, sem qualquer preocupação de envolvimento com os mesmos, situando-se num universo dominado pela retórica. Ora, a ser encarada como jogo¹⁵, a filosofia é um jogo sério, no qual acreditamos e no qual investimos grande parte das nossas aspirações. É um jogo que se pretende gratificante, frutífero, mas que de modo algum se apresenta como mero passatempo. A realidade viva da filosofia, o que lhe dá vocação universal, levando-a a superar o estatuto de mera "disciplina", é essa procura de significado que a coloca muito longe de um jogo abstractizante e que a acautela quanto à tentação ideológica, um dos seus possíveis efeitos perversos.

A ligação da filosofia com a sua história não surge como panaceia para os problemas de uma didáctica. Mas o enquadramento temporal de temas ou autores, numa tentativa de ligar o que foram, ao que, devido a eles, somos, é um processo que se impõe. Porque nos permite ultrapassar uma visão superficial, unívoca e homogénea, ou seja, ideológica. Porque torna patente a rugosidade dos problemas, desvelando o trabalho que levou à sua construção. Porque apela para a continuação desse trabalho, privilegiando a aula de filosofia como o espaço/momento ideal para desenvolver tal empreendimento. Pois, tal como nos diz Gadamer, interlocutor constante destas reflexões: "a nossa compreensão da história não é só uma questão de adquirirmos conhecimento e familiaridade ou de desenvolvermos o nosso sentido histórico; é também uma questão de moldarmos o nosso destino"¹⁶

14 Repare-se como a temática dos pré-socráticos, mesmo quando não expressamente mencionada, se constitui como tentação permanente no cumprimento de todos os programas da filosofia do secundário.

15 Gadamer, *ob. cit.*, pp. 97 e sgs.

16 Gadamer, *Reason in the Age of Science*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1983, p. 41.

RÉSUMÉ

Dans cet article – "Philosophie et Histoire de la Philosophie" – on relève la dimension historique dans l'enseignement/apprentissage philosophique en classes terminales. Le discours philosophique se croise avec le discours idéologique. Pour les élèves du secondaire la démarcation n'est pas très nette et la philosophie est considérée en tant que "opinion". Il faut contrarier cette conception, et présenter la philosophie comme une pratique intellectuelle où domine la rigueur. Le recours à l'histoire de la philosophie peut être une solution, répondant aussi à quelques doutes sur le statut de la discipline et du professeur de philosophie.

O ARGUMENTO ONTOLÓGICO EM PLATÃO: (I) O PROBLEMA DA IMORTALIDADE*

António Pedro Mesquita

Ψυχῆς πείρατα ἧν οὐκ ἂν ἐξεύροιτο...
"Os limites da alma não poderás encontrar..."
Heraclito, B45

§ 1. Platão e o argumento ontológico

Classicamente, o tema do argumento ontológico em Platão tem sido referido a um contexto muito particular: o da última via de demonstração da imortalidade da alma no *Fédon* (102a-107a).

Zeller e, na sua esteira, L. Robin referem-se-lhe, com efeito, como uma "prova", um "argumento", ou ainda uma "razão" ontológica¹, diluindo a curiosa ambiguidade do determinativo e, com ela, da própria adjectivação nas suas sumárias descrições do argumento, o qual alegadamente consistiria na derivação da imortalidade da alma a partir do seu simples

* O presente texto constitui a primeira parte de um projecto mais vasto, cuja publicação se concluirá em próximo número desta Revista, sob o título: "O argumento ontológico em Platão: (II) a imortalidade do problema".

1 E. ZELLER, *Plato and the Older Academy*, trad. S.F. Alleyne e A. Goodwin, London, Longmans and Green, 1876 (trad. de *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, T. II, 1,2: *Plato und die alte Akademie*), pp. 397-399. L. ROBIN, *Phédon*, Paris, Belles Lettres, 1957, p. 82, n. 1 (a 105d); *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris, La Renaissance du Livre, 1923, p. 230.

conceito², onde a vida constaria como necessariamente inerente à sua essência³

Na mesma ordem de ideias, um audacioso comentador platônico, J. Moreau, dedica à explanação deste ponto de vista um ensaio, expressivamente intitulado "L'argument ontologique dans le *Phédon*"⁴, em que de modo semelhante, mas mais desenvolvido, se defende a tese de que a passagem referida "se apoia sobre puros conceitos" e "procede por um método lógico, que tira da essência as suas propriedades", de tal modo que "a conclusão que se procura tirar da definição da alma supõe uma inferência da essência para a existência, em que precisamente consiste uma argumentação ontológica"⁵.

Teríamos assim, segundo a perspectiva destes autores, que o *Fédon* configuraria o contexto canônico de emergência do argumento ontológico no pensamento platônico, nomeadamente por oposição a outros locais onde uma demonstração de mesmo efeito, mas justamente presidida por distintos princípios, é ensaiada⁶ e supondo esta atribuição o sentido estrito de uma homologia estrutural com o que tradicionalmente se considera ser a especificidade deste argumento, nomeadamente na versão original de S. Anselmo.

A posição de que estes eminentes eruditos se fazem arautos é, evidentemente, aceitável em tese. E não só aceitável, quanto, nestes termos, quase óbvia: se, pelo menos, se conceder sem discussão aquela interpretação tradicional, a saber, a que lê no argumento ontológico a história de uma passagem inteiramente *a priori* do conceito para a realidade ou da essência para a existência, e se concomitantemente se encontrar na argumentação platônica uma paralela dedução, como quer que, na letra, ela seja concretamente vertida; pois que, então, à luz de semelhantes premissas hermenêuticas, as referências de Zeller e Robin não marcam mais

2 Cf. ZELLER, *op. cit.*, p. 397.

3 Cf. ZELLER, *op. cit.*, *loc. cit.*, e ROBIN, *Phédon*, *loc. cit.*

4 J. MOREAU, "L'argument ontologique dans le *Fédon*", *Le sens du platonisme*, Paris, Belles Lettres, 1967, pp. 343-381.

5 MOREAU, *op. cit.*, p. 357. Note-se, no entanto, que esta tese é concomitante de uma outra, igualmente central, qual é a de que tal argumentação só é "ontológica" no que toca à demonstração da imortalidade da alma, sendo a sua imperecibilidade objecto de uma prova distinta e consequente. Posição diferente, e também mais rara, é defendida por J. P. Johnson, no seu artigo "The ontological argument in Plato" (*Personalist*, 44, 1963, pp. 24-34), para o qual o argumento ontológico em Platão visa estabelecer a ideia de Bem, enquanto princípio an-hipotético, como uma existência necessária, ponto de vista a que na segunda parte nos referiremos criticamente.

6 Para além do próprio *Fédon*, o *Fedro*, 245c-246a (pela natureza auto-motriz da alma; cf. *L.*, X, 895a-896c) e a *República*, X, 608c-611a (através da indestrutibilidade da alma pelo vício contrário à sua virtude própria).

do que um puro truísmo e a redescoberta de Moreau a longa e algo penosa aclaração de uma tautologia.

Só que tal posição, antes mesmo de se discutir a sua veracidade intrínseca, comporta uma consequência inevitável: e essa é a de, ao circunscrever o argumento ontológico a um local determinado do *corpus* e do pensamento platónicos, camuflar do mesmo passo o real papel que tal argumento desempenha na filosofia platónica, obscurecendo-o ao ponto de não deixar ver o fundamental, qual é o de que o próprio pensamento platónico, a própria lógica do pensamento platónico, é não um argumento ontológico, mas o *argumento ontológico como tal* – que S. Anselmo, aliás, só porque e enquanto platónico *i.e.*, só porque e enquanto imbuído de uma lógica eminentemente platónica, pôde com genial originalidade reinventar.

É claro que a legitimidade de semelhante declaração radica numa determinada interpretação do pensamento platónico e numa determinada concepção de o que é o argumento ontológico, uma e outra diversas porventura, nem que seja no facto de se haverem tornado explícitas, das que presidem à posição assumida por aqueles autores; a interpretação, desde logo, na qual o argumento ontológico é, mais do que um argumento formalmente probatório, um movimento de dedução real – numa palavra, o movimento em que a realidade deduz o fundamento da sua realidade mesma –, cujo sentido, antes de se encontrar expresso, como argumento justamente, na filosofia de S. Anselmo, constitui o próprio espírito da ontologia platónica, e mesmo, se se quiser desde já antecipar, o espírito comumente eleático que enforma o pensar platónico e, através dele, o pensar anselmiano. E, portanto, a possibilidade de acompanhar e validar aquela declaração e, com ela, de compreender em toda a sua extensão a consequência assinalada supõe a efectuação de uma sinopse do pensamento platónico a partir da sua lógica própria, em cotejo com uma revisão da estrutura e do conteúdo filosóficos do argumento ontológico na sua versão canónica.

A verdade, todavia, é que, se quisermos ser inteiramente justos perante a posição inicialmente registada, isto não é ainda suficiente: pois que, se a analisarmos agora do ponto de vista daquela sua veracidade intrínseca, é a própria tese que dificilmente se pode manter. Com efeito, não já por impugnação da leitura tradicional do argumento ontológico, mas por mera comparação do conteúdo da passagem assinalada com essa leitura mesma, resulta claro que é precisamente tal passagem que não pode ser encarada como, sequer, um argumento ontológico. Pelo que a mesma possibilidade de acompanhar e validar o dito exigiria aqui, por maioria de

razão, a directa consideração do diálogo em causa, de modo a apreender a especificidade da argumentação que se desenvolve na sua última parte, da perspectiva da sua putativa adequação àquilo que Moreau designava como uma "argumentação ontológica".

Ora, é precisamente um semelhante acompanhamento e uma semelhante validação que se procuram prosseguir no projecto que aqui se inicia. E, nesta medida, convergem nele dois desideratos distintos e sucessivos, que só no seu percorrimto global poderão concretizar um reexame do argumento ontológico em Platão: preliminar e negativamente, denunciar a interpretação do *Fédon* 102a-107a como um "argumento ontológico", na acepção em que a mesma o concebe; central e expositivamente, recuperar o argumento ontológico em Platão no sentido aludido, i.e., como o próprio esquema da ontologia platónica, de matriz eleática.

De momento quedar-nos-emos, no entanto, tão-só por aquele objectivo preliminar, procedendo a uma rápida discussão do contexto referido do *Fédon* e deixando para próxima circunstância o levantamento do percurso estrutural do pensamento platónico, de acordo com o ponto de vista visado, bem como o duplo referenciamento a Parménides e S. Anselmo que ele constitutivamente exige.

§2. O argumento ontológico no *Fédon*

De um ponto de vista estrutural, a última tentativa de demonstração da imortalidade da alma no *Fédon* não levanta grandes problemas.

Com efeito, a argumentação surge enquadrada pela mais geral problemática dos contrários – tema fundamental e recorrente no diálogo⁷ – e a sua estrutura dir-se-ia linear e clara.

Privilegiando a literalidade da expressão, poderíamos retê-la nos seguintes passos:

1 – Nenhum contrário pode ser ou receber o seu contrário, seja considerado em si mesmo (αὐτό), seja considerado nas coisas (ἐν ἡμῖν): assim, sempre que se aproxima o seu contrário, só lhe resta retirar-se ou perecer⁸.

7 Fundamenta a primeira demonstração da imortalidade da alma (70c-72e), mas surge desde logo antecipada na circunstância dramática que suscita o diálogo (a concomitância das sensações contrárias: 60bc) e, antes mesmo, na idêntica reflexão com que Fédon reconstitui a Equécrates os seus sentimentos perante o quadro da morte de Sócrates (58e-59b). Note-se, no entanto, que toda a introdução da discussão é sugerida por sucessivas "contradições" de Sócrates (61c-63d) e que a teoria da "alma-harmonia" de Símas se move em idêntico horizonte temático (85e-86d).

8 102d-103a. A alternativa é apresentada com grande variação lexical ao longo do texto:

2 – (a) Não só o contrário merece a sua designação própria, como também algo de outro, a saber, aquilo em que ele necessariamente reside: por exemplo, a imparidade reside necessariamente no três, tal como o frio na neve; e por isso pode o três ser dito ímpar e a neve ser dita fria⁹.

(b) Consequentemente, não só cada contrário não pode receber o seu contrário, quanto aquilo em que ele necessariamente reside, restando-lhes a ambos, uma vez mais, ou retirar-se ou perecer: assim, o três não pode receber o par e a neve não pode receber o calor; perante o calor, a neve presumivelmente perece (e o frio presumivelmente cede o lugar), tal como perante o par desaparecerão conjuntamente o três e o ímpar¹⁰.

3 – Ora, (a) a alma comporta necessariamente a vida e (b) a morte é o contrário da vida; logo, (c) a alma não pode receber a morte¹¹.

4 – Nesta medida, tal como o que não pode receber o par é ímpar, o que não pode receber o justo injusto e o que não pode receber o culto (μουσικόν) inculto, assim também o que não pode receber a morte (θάνατον) é imortal (ἀθάνατον)¹².

5 – E, portanto, quando a morte surge, a alma, não podendo perecer, retira-se – morrendo apenas o que na coisa até aí animada era já mortal¹³.

Tomada no seu esquema formal, a demonstração não apresenta dificuldades: nem o próprio contrário nem a coisa que necessariamente o possui podem receber o contrário daquele; logo, a alma, que comporta necessariamente a vida, não pode receber a morte; e, portanto, é imortal; pelo que, perante a chegada da morte, retira-se e cede o lugar.

Se a olharmos agora do ponto de vista do seu conteúdo e dos seus pressupostos teóricos, o mesmo entretanto não se poderá afirmar: pois aqui dir-se-ia terem os comentadores razão, quando a assimilam ao argumento anselmiano.

φεύγειν (fugir", 102d); ὑπεκχωρεῖν, ὑπεκχωροῦντα ("retirar-se", "ceder o lugar", *ibid.* e 104c); ἀπέρχεται ("afastar-se", "partir", 103a); ὑπεξίεναι ("retirar-se", "desaparecer", 103d); em todos os casos, apresentado sempre a par com ἀπολλύναι, "perecer", "destruir-se". A linguagem aqui utilizada é interessante a mais de um título: decerto serve ela para introduzir o tema da imperecibilidade da alma, decorrência particular da sua imortalidade (V. *infra*, 5); mas, do ponto de vista da teoria dos contrários que neste ponto concomitantemente se enuncia, ela representa igualmente a atenção à experiência que a permeia, permitindo exprimir a noção de contrariedade a partir de uma consciência vivida da impossibilidade de coexistência dos contrários, que será teoricamente o decisivo, como em contexto académico defendemos e aqui seria deslocado retomar.

9 103c-104b.

10 104b-105b.

11 105cd.

12 105de.

13 105e-107a. Note-se que a imperecibilidade da alma é como que dada por suposta (106b), merecendo apenas um comentário liminar de Sócrates e a breve, se bem que sugestiva (V. *infra*, n. 14), anuência de Cebes (106ce).

É que, na verdade, declarar que a alma comporta necessariamente a vida não significa senão declarar que a alma possui a vida como seu predicado essencial. Todavia, como a vida não é, para a alma, senão a sua própria existência como tal, o conceito do sujeito vem aqui a encerrar a existência como seu predicado necessário, que é precisamente o que pretende um argumento ontológico.

Mas – pergunta-se – será realmente assim?

A pertinência da suspeita poderia ser desde já liminarmente sugerida, se lembrássemos o ponto de vista que preside à leitura do argumento: a saber, que a vida é para a alma um predicado, tal qual o ímpar o é para o três, com esta única e, na verdade, fundamental diferença de a vida ser um predicado que predica a própria existência da alma. Contudo, uma elementar reflexão permite impugnar ambos os supostos, mostrando que, no argumento, nem a vida é para a alma um predicado, nem a alegada diferença deste reside na sua natureza existencial.

Ora isto é que é aqui o decisivo: e o que, portanto, importa demonstrar mais detalhadamente.

Para o fazer, convirá, no entanto, começar pelo princípio, a saber, pela própria noção de imortalidade.

Ora, a questão que nesta perspectiva se impõe é, evidentemente, a seguinte: o que significa dizer que a alma é imortal? Quer dizer: o que implica para a própria alma a declaração da sua imortalidade?

Significará dizer que a alma não morre nunca?

Sem dúvida que sim.

Significará afirmar que ela dura desde sempre e para sempre?

Certamente também.

Mas – dever-se-ia aqui perguntar: *quando* é que isso acontece? Quer dizer: quando é que a alma não morre? Quando é que ela dura sempre?

É manifesto para qualquer que a pergunta não tem resposta.

Pode perguntar-se quando morre uma coisa que morre, mas, justamente porque a alma não morre nunca, não tem nenhum "quando" em que não morra; ou, de outro modo, esse "quando" é sempre, é cada momento.

Pode perguntar-se quanto dura uma coisa que dura e, portanto, pelo quando em que essa coisa dura, mas não quando uma coisa dura sempre, *i.e.*, no caso em que esse "quando" é precisamente sempre.

Não tendo muito embora resposta, a pergunta não é, no entanto, despidianda. Ela permite, com efeito, patentear desde logo a essencial falsidade das representações correntes da imortalidade, na qual a imortalidade só começa *quando*, depois da morte do corpo, a alma não morre e, do mesmo modo, só dura sempre na duração completa e por assim

dizer perene do ciclo "completo": as representações, dir-se-ia, em que a imortalidade é mera imperecibilidade, *i.e.*, um não morrer depois ou um ter já durado antes. Ora, justamente, a imortalidade não é isto: porque a essência da imortalidade está precisamente no facto de não haver resposta à pergunta "quando?". A imortalidade é negação do "quando" – ou, por outra, é plenificação do "quando", é eternidade¹⁴.

Ora isto conduz-nos a um segundo propósito da pergunta. É que, ao rectificar esta visão corrente, somos levados, pela mesma pergunta, a compreender o que implica a imortalidade: um não morrer nunca que não é apenas um não vir a morrer depois nem um ter vivido antes – mas, porque um não morrer nunca, também um não morrer *agora*, um não morrer em cada momento: e, portanto, para nós, que vamos morrendo, um não estar morrendo já; um durar desde sempre e para sempre que se não suspende paradoxalmente na duração da vida, mas que a atravessa durando sempre – e, portanto, um durar que, *agora*, está durando sempre. A imortalidade é, portanto, a própria inscrição do sempre no agora, a própria realização da eternidade no instante, por um radical e indestrutível "não haver morte" que apenas expressa uma correlativa e primária afirmação da vida – de uma vida que por si própria subsiste e que por isso mesmo dura sempre, quer dizer, não cessa de viver, ou melhor, de ser vida. E neste sentido, a imortalidade da alma não diz prioritariamente respeito ao seu destino, mas à sua natureza¹⁵.

A dificuldade de o compreender desta forma reside apenas no facto de nos termos habituado a encarar a alma segundo a perspectiva do corpo e, de algum modo, como também corpo; e, portanto, de nos representarmos a vida segundo o modelo do corpo, a saber, como um viver por mediação da morte, quando a imortalidade, que constitui a vida da alma, não consigna senão a noção de uma vida sem mediação alguma de morte – ou seja, como vida pura e simples. E, conseqüentemente, a dificuldade está

14 É o que justamente sustenta Cebes na sua veemente resposta à interrogação socrática pela perecibilidade da alma (106d). Mas o mesmo resulta claramente da constante advertência platónica acerca de uma congenialidade entre a alma e as ideias, onde a imortalidade daquela figura precisamente como homóloga da eternidade destas: veja-se *Phd.*, 65b-67b, 79ac, *Phdr.*, 247a-248c, *R.*, VI, 490ab, e cf. *Ly.*, 216c ss; mas veja-se também, com outro vocabulário, *Phd.*, 83b-84b, *R.*, VI, 500bc, *Th.*, 176ac, *Ti.*, 90ad, *Lg.*, IV, 716c-718a.

15 A ligeireza com que, no argumento, se trata a imperecibilidade da alma (*supra*, n. 13) é disso mesmo prova: pois ela só importa aos circunstantes, aborvidos com o destino posterior das suas almas; não a Sócrates, para quem a alma é que é ele próprio (*V.* 115c; cf. *Alc. I*, 130cd, *L.*, X, 959ab, *R.*, V, 469d) e, portanto, o que está primariamente em causa é a natureza da alma, *i.e.*, a sua própria, e não o seu destino – que é o que ele for. Ora é essa natureza mesma que a discussão havida no *Fédon* vem a esclarecer como sendo imortalidade.

também na circunstância de concebermos a duração da alma de acordo com o corpo e, portanto, de acordo com o tempo de uma vida que vai morrendo, ao invés de a adequarmos ao seu ritmo próprio, *i.e.*, à eternidade constitutiva de uma vida que não morre¹⁶.

A imortalidade é portanto – e é-o especialmente para Platão – a noção de uma vida integral e integralmente pura, puro acto, dir-se-ia, de ser vida. Ao conceber-se a alma como imortal é, pois, uma semelhante vida que se atribui à alma, só perturbada e ofuscada pelo e no contacto com o corpo; e, ao consagrar-se a vida como património da alma, o que concomitantemente se opera é a consagração de tal vida como princípio necessário de todo o viver, ou seja, exactamente do viver por mediação da morte¹⁷.

O problema, pois, é que para nós, justamente ao contrário, o que está vivo é apenas o corpo e a própria vida não é senão a duração do corpo. Ora, ao pensarmos platonicamente em termos de imortalidade, a ordem tem, obviamente, de ser por completo invertida: a alma é que é a vida e

16 Tais dificuldades podem, aliás, ser compreendidas como o primeiro efeito da própria incorporação da alma, que Platão retrata no *Fédon* (83ce) como uma espécie de somatização pela qual a alma passa a encarar naturalmente as coisas de um modo corpóreo (mas cf. também 63e-69e). A mesma lição é ainda mais clara na *República*, onde se aplica expressamente ao próprio conhecimento que a alma tem de si mesma: veja-se X, 611b-612a.

17 A caracterização da alma a partir da sua simplicidade, identidade e permanência (*Phd.*, 78c-80d) ou ainda da sua integridade e pureza (*Phdr.*, 250c) apontam justamente para a concepção de uma vida totalmente depurada e isenta de morte, que o convívio com o corpo não anula, mas tão-só obscurece (cf. *Phd.*, 79cd, *Ti.*, 41a-44d, *Phdr.*, 246e), doutrina que a divisão tripartida da alma (*R.*, IV, 435e-441d e cf. IX, 580d-581e, *Ti.*, 69c-73d, *Phdr.*, 246a) em nada afecta, uma vez que é precisamente a sua parte mais eminente que herda estes caracteres e com eles também o património exclusivo da imortalidade (*V. Ti.*, 69cd, *Plt.*, 309ac, e cf. *R.*, X, 611a-612a). Mas note-se que a própria definição "técnica" da alma como auto-movimento (*Phdr.*, 245e) assinala numa mesma direcção: pois a continuidade ininterrupta que o movimento autárquico garante e principalmente esta noção mesma de um movimento que circularmente se renova e perpetua não plasmam senão um viver absolutamente reconduzido a si próprio, *i.e.*, à sua pura actualidade vivente, onde o não acontecer da morte não é um acidente temporal da sua perenidade, mas uma consequência directa da sua natureza, enquanto ela justamente consiste naquela pura actualidade; e, por isso, maugrado a crítica que o Estagirita lhe dirige (cf. *de An.*, I, 3, 406b26-407b14, mas, em geral, 3-4), talvez não ande longe esta definição da sua própria, no que toca precisamente à natureza actual da alma (*ibid.*, II, 1), uma vez que o que verdadeiramente prima na correspondente noção platónica não é a postulação de um movimento puro e simples da alma, mas a compreensão do próprio acto de viver como essencialmente movimento e, portanto, daquilo que é puramente esse acto como um "movimento que se move", na dupla acepção de um movimento que é exclusivamente isso e que consequentemente não conhece nenhuma privação, permanecendo, pois, nesse puro mover, de algum modo imóvel.

precisamente a vida do corpo; o corpo, quando vive, vive pela sua ligação com a alma e toda a sua vida é a alma. Nesta medida, enquanto o corpo vive pela alma e com a duração limitada daquela ligação, finda a qual perece, a alma vive sempre e por essência – sendo o "antes", o "durante" e o "depois" da ligação com o corpo conceitos temporais que só têm sentido em função dessa mesma ligação. Por isso mesmo, a vida não é a duração do corpo, ou, dir-se-ia melhor, a duração da sua ligação com a alma: a vida é tão-só a própria alma, cuja ligação ao corpo lhe dá, temporária e temporalmente, vida¹⁸.

Daqui decorrem duas consequências: em primeiro lugar, que a alma não está simplesmente viva, como o mais que tem vida (*e.g.*, o corpo), mas que a alma *é* vida; em segundo lugar, que a alma não é simplesmente vida, mas, mais do que isso, *é* a vida, a saber, para tudo o que através dela vive (*e.g.*, o corpo).

Ora isto esclarece o que vem a ser a imortalidade da alma no contexto do argumento. A imortalidade significa justamente que a alma *é*, por essência, vida e por isso, naturalmente, vida que não morre. Na expressão "imortalidade" a referência à morte prima em relação à vida apenas porque é construída em função do corpo: mas o que nela é verdadeiramente primário do ponto de vista conceptual é a consignação de uma vida absolutamente auto-subsistente e, por isso apenas, imortal. Nesta medida, nos termos daquela função, em cujo horizonte o argumento naturalmente se inscreve, a imortalidade vem a ser a de uma vida que em si mesma não perece, tal como a não-paridade do três é a de um ímpar que não pode nunca tornar-se par. E, neste sentido, não é de facto por não morrer com a morte do corpo nem por ter durado sempre antes e continuar a durar sempre depois que a alma é imortal – é por não morrer ainda agora, *i.e.*, por viver de um modo onde nenhuma morte está implicada e, portanto, por durar agora na mesma eternidade do "antes" e do "depois".

Por aqui se compreende a essência filosófica – e, por assim dizer, perene e imortal, ela própria – do problema: o paradoxo de no que morre estar o que não morre, no transitório o eterno, no finito o infinito. Mas essa, na realidade, não é senão uma instância particular da situação geral

18 É o que justamente resulta do diálogo entre Sócrates e Cebes que introduz o ponto fulcral da demonstração (105cd; cf. *supra*, ponto 3 do esquema). Mas o mesmo decorre também da definição inicial da morte como "separação da alma e do corpo" (cf. 64c, 66e-67a, 67d), bem como, na verdade, do diálogo no seu todo, tecnicamente encetado por esta e só cabalmente esclarecido, no que toca justamente ao alcance de tal definição, naquela passagem. Idêntica lição é exposta nas *Leis*, X, 895cd, e no *Crátilo*, 399d-400b.

da participação no pensamento platónico: e, por isso mesmo, aquela a que em outro contexto teremos de voltar, como o seu paradoxo intrínseco.

Todavia – e isto o que por ora realmente importa –, como a alma não é simplesmente vida, mas a própria vida como tal, o paralelo até aqui prosseguido com o três e o ímpar não se pode indefinidamente manter. Porque justamente a alma é a vida, é necessário afirmar que, exactamente ao contrário do três, que é por essência ímpar, mas não é *o* ímpar, a alma não tem simplesmente por essência a vida, senão que é essa essência mesma. E por isso não pode ela perecer: pois isso não equivaleria apenas, para ela, a ser o que não pode ser, senão que a deixar de ser o que é.

Ora é neste ponto precisamente, em que a situação da alma decisivamente se afasta de todas as consignadas na descrição geral dos contrários, que simultaneamente a nossa questão pode alcançar um cabal esclarecimento. Pois que declarar que a alma é a própria vida não significa senão declarar que esta não é um seu atributo, ainda que essencial, mas justamente *o que ela é* e o que ela é *enquanto essência*; a vida não está pois na alma, mas *é* a alma, do mesmo modo que a alma não está viva, mas *é* a vida.

Ora o que daqui decisivamente resulta para a discussão vigente é que no argumento não se poderia, sob nenhuma linguagem, retirar a existência da essência: pois o que aí se chama existência não é senão a essência mesma; e, portanto, o que dele se poderia legitimamente esperar é tão-somente, tal o que ocorre de facto, a afirmação da própria essência como um puro e inexaurível "existir", ou, em termos mais literais, como um puro ser vida que, justamente por isso, não pode nunca deixar de o ser.

Contudo, isto não decorre apenas do espírito da demonstração. O mesmo, na verdade, poderia ter sido colhido da própria estrutura do argumento.

Com efeito, o que habitualmente passa despercebido na sua superfície é que, enquanto o três é aí claramente um caso do ímpar, a alma não é um caso da vida: é, de algum modo, o seu único caso, porque antes de mais o seu factor, a sua condição necessária e suficiente. Na verdade, o corpo não é vivo senão por intermédio da alma; mas não é por intermédio do três que o cinco é ímpar. A alma é o princípio da vida em tudo o que tem vida: e, por isso, o seu homólogo não seria nunca o três, mas, quando muito, a unidade, que de passagem Sócrates sugere como o princípio da imparidade¹⁹. Ora isto significa que a alma não tem a vida como o três tem a imparidade: a saber, como um seu "predicado" essencial; pelo contrário, a alma *é* a própria vida. E, portanto, se por vida se quiser entender

19 Num trecho onde aliás se opera uma curiosa alteração de perspectiva: V. 105bc.

existência, a alma é então aqui existência; mas essa existência não é a existência *da* alma, como um predicado é de um sujeito: essa existência é *a* alma, como uma coisa e o seu nome.

O que contribui para obscurecer esta diferença fundamental é, portanto, a linguagem da posse e da pertença que permeia todo o argumento; mas essa é simultaneamente a própria condição de haver argumento, uma vez que só ela permite manter a analogia estrutural com a situação geral dos contrários que o fundamenta. A identidade da alma com a vida, nos termos referidos, não é, com efeito, intuitiva: no entanto, já o é, para um grego coevo, a noção de uma concomitância necessária entre a alma e a vida e mesmo uma certa compreensão da alma como princípio da vida²⁰. E, por isso, embora seja uma identidade entre alma e vida, naqueles termos mesmos, o que de facto supõe a lição platónica²¹, só sob o padrão geral fornecido pela teoria dos contrários tal lição poderia ser demonstrativamente introduzida.

Perante isto, não é desajustado concluir que, se o desenvolvimento esquemático da demonstração sugere uma similitude com o argumento ontológico na sua interpretação habitual, tal similitude é puramente exterior, visto que o seu conteúdo filosófico, bem como os seus supostos e enquadramento, flagrantemente a desmentem.

Mas como, na verdade, poderia ser de outro modo?

O argumento ontológico, mesmo ou principalmente para a interpretação tradicional, só tem aplicação perante termos singulares, seja, por exemplo, o caso de Deus.

Pois de que modo seria possível deduzir a existência de um termo universal como tal, se um universal *enquanto tal* não pode ter, em nenhuma concepção filosófica, existência em sentido próprio, *i.e.*, no sentido em que o argumento se tornaria probatório?

Que sentido teria, com efeito, deduzir a existência da alma, sem mais ou com máfuscula? A alma de quem, perguntar-se-ia? A alma em geral? É patente o sem-sentido da sugestão. De uma alma em particular? Mas essa, porque justamente particular, já teve de nos ser dada na sua existência própria. De todas as almas? Decerto, mas necessariamente das que existem e, novamente, de cada uma em particular²².

20 É o que o comprova, no próprio texto platónico, a imediata adesão de Cebes à interrogação de Sócrates nesta direcção (105cd). Outros passos ilustrativos no *corpus* são o *Crátilo*, 399d-400b, e as *Leis*, X, 895c.

21 De um modo particularmente flagrante no *Fedro*, onde a natureza da alma vem a ser identificada com o auto-movimento, de onde não simplesmente deriva, mas em que consiste, a sua imortalidade (veja-se 245c-246a e cf. *L.*, X, 895a-896c).

22 Uma discussão mais exaustiva deste ponto exigiria que se pusesse em causa a própria

Em suma, pois, como quer que se coteje a noção de argumento ontológico com os desenvolvimentos exibidos no *Fédon* 102a-107a, depara-se-nos ou um sem-sentido, ou uma redundância – ou, o que é mais grave, o que acabámos de tentar aqui mostrar como uma fundamental distorção da lição contida naquela passagem.

ABSTRACT

This article, *The ontological argument in Plato: (I) the problem of immortality*, discusses the interpretation of Socrates' last demonstration of the immortality of the soul in the *Phaedo* as an "ontological argument" and tries to refute this interpretation through an examination of the concept of immortality in Plato and its implications on the central relation soul/life. At the same time, it argues that the ontological argument should be seen as the very back-bone of Plato's ontology, a point of view which will be developed in a forthcoming paper.

ARISTÓTELES E A TEORIA DA REMINISCÊNCIA

Maria José Figueiredo

*Aos meus alunos de Filosofia Antiga,
perguntadores impenitentes.*

O último capítulo dos *Analíticos Posteriores* é, do ponto de vista metodológico, aquele sobre que repousa a possibilidade de aceitação da teoria da ciência avançada nesse tratado. De facto, depois de afirmar que se trata de uma ciência demonstrativa, e de provar que as primeiras premissas de toda a demonstração¹ são elas mesmas indemonstráveis², Aristóteles tem agora que apresentar um método de aquisição dessas mesmas premissas, sem o que todo o procedimento delas decorrente ficará comprometido.

1 Entenda-se: de cada demonstração primeira e de todas as demonstrações em geral. Voltaremos a esta questão adiante.

2 Pois, se assim não fosse, mas se, pelo contrário, todas as proposições científicas fossem demonstráveis, seria necessário ou proceder ao infinito na busca das premissas primeiras (pois cada premissa teria que ser demonstrável por recurso a uma outra, que a antecederse) ou recorrer à demonstração circular (para que cada premissa fosse demonstrada por outra, que por sua vez seria demonstrada através da primeira), ambas hipóteses lógica e processualmente inaceitáveis (ver *APo.* I, 3).

Por esta razão, foi necessário estabelecer uma distinção entre ciência e ciência demonstrativa, pois o conhecimento dos primeiros princípios, sendo científico – porque é possível atribuir-lhe outras características da ciência, como a necessidade (v. *APo.* 71b13) –, não é, no entanto, demonstrativo.

O que procuraremos mostrar no nosso texto – em que analisaremos o capítulo referido – é, em primeiro lugar, que tal finalidade não será cumprida na totalidade e, em segundo lugar, que isso se deve, fundamentalmente, à necessidade que o estagirita tem de evitar qualquer solução que possa parecer, ainda que longinquamente, aparentada com a teoria platónica da reminiscência.

Vejamos então o que nos diz o capítulo 19 da II parte dos *Analíticos Posteriores*.

Começa com uma rápida introdução, onde se resume a investigação feita até ao momento, e se propõe o plano a seguir. E esse plano passa pela resolução prévia de três aporias³, que são: 1) "É ou não o conhecimento dos primeiros princípios⁴ idêntico [ao das conclusões]?" (99b22-23) – pergunta que foi bastante respondida ao longo de todo o texto, sendo a própria diferença existente entre os dois tipos de conhecimento que justifica a investigação feita neste capítulo. 2) "Temos ciência [demonstrativa] de ambos, ou ciência das conclusões e outro género de conhecimento dos princípios?" (99b23-24) – pergunta a que deve responder-se com a resposta à pergunta anterior, e também com a tese avançada no decurso da discussão das aporias resultantes da necessidade de demonstrar as premissas (ver nota 1), e segundo a qual nem toda a ciência é demonstrativa, pois o conhecimento das primeiras premissas, sendo científico, não é demonstrável.

Com a terceira aporia, entramos propriamente na discussão da temática do capítulo. Pergunta Aristóteles se "os hábitos [de conhecimento dos primeiros princípios] não existem em nós inatamente ou se, existindo inatamente, começam por estar latentes" (99b25-26). A segunda hipótese seria estranha pois implicaria que, "possuindo nós hábitos de conhecimento mais precisos que a demonstração, eles se mantivessem latentes em nós" (99b26-27). E aqui encontramos a primeira das várias justificações pouco claras deste capítulo. De facto, se aceitasse que os hábitos de conhecimento dos princípios eram inatos e inicialmente latentes, o que Aristóteles teria que aceitar igualmente era que, num dado momento, esses conhecimentos se tornassem patentes – pois, de outra maneira, não seria possível realizar demonstrações a partir deles. O problema não seria, portanto, neste caso, o de manter, simultaneamente,

3 A resolução prévia das aporias, relativamente a qualquer investigação, é um dos dados mais característicos da metodologia aristotélica, e ao qual o estagirita confere a maior importância. V. *Metaph.* 995a23-b3, e o comentário a esta passagem de J. Trindade Santos, *Antes de Sócrates*, Lisboa, Gradiva, 1992, pp. 115 ss.

4 *Prôtas archas*. Ao longo deste texto, tomaremos "premissas", "primeiras premissas", "princípios" e "primeiros princípios" como sinónimos.

princípios – mais claros – latentes e conclusões – menos claras – patentes, pois isso seria logicamente impossível, mas o de determinar quando e como os princípios passariam de latentes a patentes. A justificação de Aristóteles parece, portanto, passar ao lado da dificuldade e revelar, mais do que outra coisa, a recusa liminar de qualquer princípio de inatismo no processo cognitivo.

Mas, continua o texto, se os hábitos de conhecimento dos princípios fossem adquiridos, "como conheceríamos e aprenderíamos sem ser a partir de um conhecimento prévio? Isso é impossível, como já foi dito relativamente à demonstração" (99b28-31). Mas as razões desta recusa do segundo braço da alternativa parecem-nos contradizer o que fora já estabelecido; de facto, a regra do conhecimento prévio⁵ – com que Aristóteles justamente inaugura este texto – tinha sido aplicada a todo o ensino e a toda a aprendizagem dianoéticos (71a1), estando no entanto expressamente excluída dessa regra a aquisição dos primeiros princípios que, pela sua natureza de primeiros, não podem ter coisa alguma que lhes seja anterior; eles serão, por consequência, aquilo mesmo que é prévio a todo o outro conhecimento, sem que nada seja prévio ao seu conhecimento⁶ (ver 71b20ss.).

O facto é que, com esta incompreensível aplicação da referida regra à sua única excepção, o estagirita deverá ter bloqueado definitivamente as duas possibilidades de acesso às primeiras premissas; pois, se elas não são nem inatas nem adquiríveis, como poderemos conhecê-las? Mas o filósofo não parece dar conta deste paradoxo, e prossegue o seu raciocínio dizendo que é evidente que nem podemos possuir esses hábitos [inatamente] nem adquiri-los sem qualquer conhecimento ou hábito prévio

5 Que permitirá a Aristóteles responder ao paradoxo do *Ménon* 80d-e, pela afirmação de que o conhecimento demonstrativo de uma dada entidade supõe sempre o conhecimento prévio da definição dessa entidade, conhecimento esse que é, relativamente a essa entidade, um conhecimento implícito, que se tornará explícito durante o processo de demonstração; deste modo, ao aprendermos, tornamos explícito – i.e., reconhecemos – algo que já sabíamos antes, mas apenas implicitamente (v. *APo.*, I, 1, especialmente 71a29ss.). Deste modo, Aristóteles pode aceitar a noção de aprendizagem como reconhecimento, sem ter que aceitar igualmente a de reminiscência, tal como ela é vista por Platão.

6 Referimo-nos, naturalmente, a uma anterioridade na ordem da demonstração, e portanto ao conhecimento científico, pois a verdade é que, antes e independentemente do processo demonstrativo, se conhecem muitas coisas através dos sentidos e da indução. Este facto pode ser analisado à luz daquela distinção aristotélica entre o mais cognoscível em si, que é o que está mais longe dos sentidos, e o mais cognoscível para nós, que é o que está mais próximo das sensações (v. *APo.* 71b34-72a5), que explicaria que, sendo embora os primeiros princípios os conteúdos de conhecimento mais claros – e por isso mais cognoscíveis, de direito –, comecemos – de facto – por conhecer aquilo que está mais perto dos sentidos.

(99b31-33). É portanto necessário que haja uma certa faculdade (*dunamis*), que não seja superior em precisão a esses hábitos (99b33-34) – e que é a sensação. O que nos faz perguntar qual é a vantagem da menor precisão dessa faculdade? Garantir que o conhecimento por ela adquirido não "manche" o carácter primordial dos princípios? Mas como?

Seja qual for a resposta a estas questões, parece ser claro que Aristóteles introduz aqui uma viragem no fio do seu raciocínio; na verdade, depois de ter atribuído o conhecimento dos primeiros princípios a uma *hexis gnôrizousa*, a um hábito de conhecimento (99b19), introduz agora, sem qualquer explicação, a possibilidade de esse conhecimento competir a uma certa faculdade. A pergunta seguinte é então: é uma faculdade o mesmo que um hábito de conhecimento? A nosso ver, não. Para justificar esta nossa posição, recorreremos a uma distinção do próprio Aristóteles utilizada, em *de An.* II, 1, para explicar o tipo de actualidade (*entelecheia*) que a alma é: "actualidade diz-se em dois sentidos, como [a posse] da ciência e a sua utilização" (412a23). Isto significa que há igualmente dois sentidos de potência, que se actualizarão dessas duas maneiras; são elas a potência de adquirir conhecimento e a potência de o exercitar, resultando esta da actualização da primeira. Se assim é, as faculdades da alma (*dunamis* chama Aristóteles, em concreto, à sensação: *de An.*, 417a14) deverão então distinguir-se dos hábitos – que são "qualidades duradouras e estáveis": *Cat* 8b28, sendo um dos exemplos utilizados nesta passagem, sintomaticamente, o da ciência – pelo facto de serem potência para a sua constituição, e a sensação será o meio pelo qual se constitui o hábito de conhecimento dos primeiros princípios. Vejamos como.

O processo é o mesmo que ficou já descrito na *Metaph.* A1: a sensação produz, através da memória, uma recordação; um conjunto de recordações semelhantes formam a experiência; e a experiência – que é o universal na alma, a unidade da multiplicidade –, a arte e a ciência (v. 99b35-100a9); estamos a falar, como é evidente, da indução, processo pelo qual o universal é extraído da comparação dos muitos particulares, e que constitui uma via para a ciência (v. *APo.* 81a40). Deste modo, "os hábitos [de conhecimento dos primeiros princípios] nem existem de forma precisa na alma, nem provêm de outros hábitos mais conhecidos, mas da sensação" (100a10-12) – o que pretende significar que, respeitada a recusa da alternativa anterior, se terá encontrado uma terceira via, nela não prevista.

A verdade, porém, é que, mesmo considerando, das duas alternativas anteriores, apenas a hipótese de os princípios serem adquiridos, rapidamente percebemos, em primeiro lugar, que ela tinha sido posta de parte

por não prever um conhecimento prévio – e não uma faculdade de conhecimento, que pode, portanto, ser por ela admitida; e, em segundo lugar que, como já apontámos, não era uma segunda cláusula que o conhecimento prévio fosse mais (ou menos) preciso do que aquilo que se lhe seguia. Esta é, portanto, uma falsa terceira via, pois pode perfeitamente incluir-se na hipótese da segunda. Se assim for, o hábito de conhecimento dos princípios será adquirido, e a sua fonte de aquisição será a sensação, através da indução.

É a esta mesma conclusão que Aristóteles chega, depois das considerações acerca da formação do universal na alma (que aqui passaremos por alto, por serem de menor importância para o nosso tema principal). Diz o filósofo que "é claro que é necessariamente pela indução que conhecemos os primeiros princípios, pois é também a sensação que desta maneira gera o universal" (100b3-4). Daqui se conclui então que, se o universal é conhecido por indução, e os princípios devem, por essa mesma razão, ser igualmente conhecidos por esse método, os princípios não são senão universais – i.e., são expressão da essência e são universalmente aplicáveis.

Percebemos então que o que a sensação gera, através da indução, não parece ser um hábito de conhecimento, mas um conteúdo de conhecimento. No entanto, se se aceitar a nossa hipótese de distinção destas duas noções, é possível supor que é a mesma posse dos universais que é um hábito de conhecimento, que será actualizado à medida da necessidade de produzir silogismos.

Desta maneira, e ainda que por caminhos tortuosos, e não explicitando as cláusulas inicialmente estabelecidas, podemos tirar, com Aristóteles, uma primeira conclusão: o conhecimento dos princípios adquire-se por indução, uma vez que esses princípios são certos universais. Tudo estaria bem se ficássemos por aqui, mas, tirada essa conclusão, o estagirita volta a alterar o curso do seu raciocínio, para nos dizer que, "de entre os hábitos dianoéticos com que visamos a verdade, uns são sempre verdadeiros, outros admitem a falsidade, como a opinião e o cálculo, sendo sempre verdadeiros a ciência e o *nous*" (100b5-8). Atribuindo depois ao *nous* uma maior precisão do que à ciência; aos primeiros princípios uma maior cognoscibilidade do que às demonstrações; e reafirmando que nada é mais verdadeiro do que a ciência excepto o *nous*, concluirá dizendo que "[o conhecimento] dos primeiros princípios compete ao *nous*" (100b8-13)⁷.

7 Este processo, por assim dizer, de exclusão de partes, é também o que é seguido em *EE* VI, 6.

Ora, nada disto é claro. Não é evidente, em primeiro lugar, a licitude desta nova comparação entre uma *hexis*, como é a ciência, e uma faculdade, como é o *nous*; isto porque, se já ficara estabelecido que o hábito de aquisição dos princípios se constituía a partir de uma dada faculdade, com que justificação entra agora uma segunda faculdade? Qual a função do *nous*? Deverá ele servir para constituir um novo hábito de conhecimento dos primeiros princípios, diferente do primeiro?

Uma via de saída para todas estas questões poderá ser entrevista se pensarmos num conteúdo para os primeiros princípios, questão que temos vindo a deixar em suspenso desde o início. Ora, parece ser possível avançar, pelo menos, uma dupla resposta para ela: os primeiros princípios podem ser, por um lado, as definições dos géneros mais altos (cuja unidade permite constituir a unidade de cada ciência *APo.* I, 28) e das espécies em que são imediatamente divisíveis, definições a partir das quais é possível deduzir demonstrativamente outras características essenciais do objecto de estudo⁸; e podem ser também os princípios lógicos mais genéricos⁹ – como o princípio de não contradição, a que Aristóteles chama "o princípio mais firme de todos" (*Metaph.* 1005b11-12) –, que são princípios de todos os seres e que cada género utiliza de acordo com as suas necessidades próprias (v. *Metaph.* 1005a23-27). Se aceitarmos esta classificação – não exaustiva –, será possível então supor que há dois meios de aquisição dos hábitos dos princípios, referindo-se o primeiro, a sensação, à aquisição das definições, e o segundo, o *nous*, à aquisição desses princípios lógicos aplicáveis a toda a realidade.

Aceite esta hipótese, resta agora saber o que é o *nous* e de que maneira o seu conteúdo pode constituir-se num hábito de conhecimento dos primeiros princípios, à semelhança do que acontecia com a sensação. Para isso, recorreremos ao lugar clássico de exposição das suas características e funcionamento, que é o *De Anima*¹⁰. Aristóteles começa por

8 Como os chamados acidentes essenciais que, embora igualmente necessários ao ente em questão, que não fazem parte da definição. Chamam-se acidentes por essa mesma razão, mas o seu carácter necessário – o facto de acompanharem sempre a essência – faz com que possam ser objecto de demonstração.

9 Para esta caracterização dos primeiros princípios, v. W.K.C. Guthrie., *A History of Greek Philosophy*, Vol. VI, Cambridge University Press, 1981, pp. 195-196.

10 Onde Aristóteles se aplica com maior cuidado a uma descrição do *nous*, que não leva a cabo noutras passagens – nomeadamente nas famosas passagens da *Ética a Nicómaco* onde esta problemática é referida (1142a25ss.; 1143a35ss.), mas sem acrescentar grande informação à que os *Segundos Analíticos* nos fornecem. Apesar de tudo, e como é sabido, mesmo as passagens do *De Anima* estão longe de nos darem uma caracterização satisfatória das actividades do *nous* – nomeadamente no que diz respeito à sua dupla composição.

dizer que o *nous* é "a parte da alma com a qual a alma conhece e pensa" (429a10-11); e como pensa a alma? Promovendo uma separação entre a forma e a matéria das coisas adquiridas pela sensação¹¹ – sem a qual não tem sobre que pensar –, o *nous* contém em si apenas a forma (v. 432a1-2), sobre que pensa. Mas, se assim é, esta actividade do *nous* mais não faz do que esclarecer um ponto pouco claro do processo de indução, anteriormente descrito – a saber, o ponto em que nos perguntamos o que são essas memórias, que se transformam em experiência e depois em universais; sabemos agora que elas são, não as coisas na sua totalidade – pois essas não poderíamos tê-las na alma –, mas as formas dessas coisas separadas, noeticamente, da sua matéria. Mas, se assim é, o que o *nous* produz é aquilo mesmo que disséramos ser produto da sensação, através da indução. Voltamos, portanto, ao ponto de partida: se os princípios se conhecem através dos hábitos promovidos pela sensação – e, sabêmo-lo agora, também pelo *nous* –, não são mais do que universais; mas então, como se conhecem esses outros princípios, de natureza lógica, que "são próprios do ente enquanto ente" (*Metaph.* 1005a24)?

Como é sabido, os tradutores costumam, nesta e noutras passagens referentes à problemática dos primeiros princípios, verter *nous* por "intuição"¹², tradução com que pretendem mostrar que há neste contexto um sentido diferente, nomeadamente daquele que, como acabámos de referir, é utilizado no *De Anima*; mas a grande dificuldade é que, justamente por essa razão, esse sentido e essa utilização do termo não podem ser compreendidos com clareza a partir das outras passagens¹³ – não sendo, tão pouco, a passagem dos *Analíticos Posteriores* em questão explícita acerca desse mesmo sentido. A grande pergunta a que não conseguimos responder é então: que função noética é esta, pela qual é possível conhecer os primeiros princípios lógicos que governam todo o ser? Ora, se não é possível – como parece não ser – responder com clareza a esta questão, uma grave consequência metodológica parece seguir-se a

11 Abstemo-nos aqui, por nos parecer lateral relativamente à questão em discussão, de tratar a distinção, já referida na nota anterior, entre intelecto passivo e intelecto activo.

12 V., nomeadamente, M.A. Tredennick, *Aristotle. Posterior Analytics*, London/Cambridge Mass., William Heinemann/Harvard University Press, 1966, p. 261; J. Tricot, *Aristote. Les Seconds Analytiques*, Paris, Vrin, 1970, p. 247.

13 Mesmo considerando *APo.* 88b36-89a1: "o *nous* [tanto Tredennick como Tricot traduzem, de novo, por "intuição" (*op. cit.*, p. 167 e 155, respectivamente)] – chamo *nous* ao princípio da ciência – ou ciência indemonstrável – i.e., a apreensão de uma premissa imediata", que apenas reitera a atribuição ao *nous* da função de conhecimento das primeiras premissas, sem explicar em que consiste esse conhecimento, ou como se processa, metodologia que encontramos igualmente nas passagens de *EE* referidas na nota 10.

esse facto: Aristóteles não terá sabido garantir o acesso a esses princípios sem os quais não é possível ter ciência – mas então, como pode garantir que possa, de facto, haver ciência?

Podemos agora apresentar um quadro das várias conclusões tiradas no decorrer deste texto:

1. O hábito do conhecimento dos primeiros princípios não pode ser inato nem adquirido (portanto não podemos ter esse hábito, consequência que parece escapar a Aristóteles).

2. Pode ser, no entanto, possível adquiri-lo através da faculdade que é a sensação (por esta ser menos precisa que o hábito referido. Mas por que razão essa menor precisão a torna apta a cumprir uma função que se tinha revelado impossível de realizar?)

3. Podemos conhecer um tipo de primeiros princípios – a saber, as definições – através da indução.

4. Podemos conhecer outro tipo de primeiros princípios – a saber, os lógicos – através do *nous*. Mas, segundo o *De Anima*, o *nous* mais não é que um intermediário entre a sensação e as definições. Portanto, não nos permite conhecer esse tipo de primeiros princípios, que não são os universais (embora sejam universalmente aplicáveis).

5. A não ser que haja uma função intuitiva do *nous*, não temos, portanto, meio de conhecer esses primeiros princípios – mas o que é a intuição?¹⁴

Percebemos, assim, que a finalidade deste capítulo apenas em parte fica cumprida, o que compromete todo o projecto de constituição da ciência presente nos *Analíticos Posteriores*¹⁵. Mas por que terá Aristóteles chegado a esta aporia sem resolução? A nossa hipótese, já esboçada no início deste texto, é a de que, ao recusar-se a aceitar a resposta mais viável por causa das consequências que a ela associa, o estagirita se vê sem alternativa.

14 Comentando, de relance, este capítulo, H. Scholz afirma que o próprio Aristóteles "was well aware of the inadmissibility of his answer" ("The Ancient Axiomatic Theory", in *Articles on Aristotle*, 1., London, Duckworth, 1975, pp. 50-64), p. 58. Retendo a caridosa concessão do comentador, parece-nos, no entanto, que, se tinha consciência do facto, Aristóteles terá feito tudo para não o mostrar.

15 Podemos mesmo dizer que fica completamente comprometida. De facto, a única solução realmente encontrada é a que respeita à aquisição dos princípios que são as definições; ora as definições, cumprindo também a função de meios de conhecimento, em geral, da realidade, apenas por acumulação cumprem a função de primeiros princípios; ou seja, mesmo que não houvesse demonstrações, mesmo que não fosse necessário encontrar princípios para elas, haveria definições, haveria universais, se houvesse homens a pensar. Isto significa, então, que é justamente para os princípios que o são exclusivamente que Aristóteles não consegue encontrar uma boa resposta.

A questão é que, tendo estabelecido a irredutível indemonstrabilidade – e portanto anterioridade lógica – dos primeiros princípios, o filósofo terá certamente compreendido – e a discussão do capítulo que aqui analisamos parece mostrá-lo claramente – que todas as soluções para a sua aquisição¹⁶ são piores do que o inatismo¹⁷. O que talvez não tenha compreendido é que poderia muito bem ter defendido, em conformidade com as suas doutrinas sobre o ser, cuja multiplicidade é, antes de mais, uma multiplicidade linguística – "o ser diz-se de muitas maneiras", *Metaph.* 1003a33 –, que estes princípios lógicos, sendo princípios de todo o ser, fossem inatos e progressivamente descobertos através do exercício da linguagem – que é, recordemos, o modo como o primeiro de todos eles, o princípio de não contradição, é "demonstrado"¹⁸. Esta hipótese seria conciliável com outra hipótese de aquisição dos primeiros princípios, avançada nos *Tópicos*: a de que eles sejam conhecidos a partir da análise das *endoxa*, das opiniões geralmente aceites, através da dialéctica (101a37ss.). O problema aqui seria o de que, sendo os princípios o mais claro, e portanto o mais cognoscível, dos objectos de conhecimento, a sua aquisição ficaria a cargo duma metodologia certamente menos precisa.¹⁹

16 Referimo-nos aqui, naturalmente, aos princípios lógicos uma vez que, pelas razões apontadas na nota anterior, os outros nunca foram verdadeiramente um problema.

17 Ou, para sermos mais exactos, que não há outra solução, pois as restantes não conduzem senão à constituição de universais.

18 V., e.g., Barbara Cassin, "Aristote et le *linguistic turn*", in B. Cassin (ed.), *Nos Grecs et leurs modernes*, Paris, Seuil, 1992, pp. 432-452.

Uma solução deste género parece ter sido a avançada por P. Aubenque (*Le Problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 1983) que tem, no entanto, a nosso ver, uma posição excessivamente radical e pouco razoável sobre a questão. Depois de afirmar que "l'intuition n'est que le corrélat cognitif du principe" (p. 56), concluirá que "l'homme en tant qu'homme est dépourvu d'intuition intellectuelle" (p. 58), e que a tarefa da metafísica – na qual está incluída a investigação sobre os primeiros princípios de todo o ser – é uma tarefa nunca acabada, que está constantemente a realizar-se (v. pp. 215 ss.). Se esta solução nos parece excessiva é justamente por adiar sempre a aquisição de um conteúdo tão fundamental como são os princípios e, em particular, o de não contradição. Pois, se é verdade que a ciência existe, então temos que saber sob que condições existe; e se a intuição não preenche uma dessas condições, então é necessário que procuremos uma solução alternativa. A ciência da linguagem parece-nos ser um bom candidato.

Uma outra hipótese de solução deste problema é a de D. Ross (*Aristóteles*, Lisboa, Publ. D. Quixote, 1987), para quem "Aristóteles parece reconhecer, paralelamente à progressão da percepção dos particulares aos conceitos universais, um progresso dos juízos particulares (...) aos juízos universais" (p. 64). Esta hipótese exigiria, no entanto, um processo especial de indução que nos obrigaria a relacionar entre si os princípios genéricos das diversas ciências, metodologia mal aceite por Aristóteles (v. *APo.* I, 28).

19 Sobre a relação da dialéctica com os primeiros princípios, v. J.D.G. Evans, *Aristotle's Concept of Dialectic*, Cambridge University Press, 19782, pp. 31 ss. Especificamente

A grande dificuldade é, porém, a de que, do ponto de vista do estagirita, o inatismo traz sempre consigo a teoria da reminiscência de Platão, e esta a teoria das Formas²⁰ – sendo este um preço que o filósofo não parece estar disposto a pagar pela solução do seu problema. Pelo que prefere manter-se fiel à regra segundo a qual todo o conhecimento começa nos sentidos (v. *de An.* 432a3-11), mesmo que isso não lhe permita responder cabalmente à questão fundante acerca da ciência, que é a de saber como se conhece aquilo de que ela parte.

É sabido que a filosofia de Aristóteles se constituiu, em grande medida, por reacção ao platonismo, como provam várias passagens do *corpus*, e em especial o *Peri Ideôn*²¹. Na maioria das discussões, Aristóteles parece ter conseguido opôr uma alternativa viável às teses platónicas; a teoria da reminiscência parece ter sido, no entanto, demasiadamente marcante para permitir a formulação de outra solução; ou mesmo, o que seria aceitável para o estagirita, para permitir a utilização de uma solução que parecesse aproximar-se dela, mas sem obrigar o seu proponente a aceitar as questões especificamente metafísicas de que Platão a rodeia.

ABSTRACT

In the last chapter of the *Posterior Analytics*, Aristotle discusses the methodology of access to the indemonstrable first principles of science.

Refusing any solution that seems to him to have anything whatsoever to do with the Platonic reminiscence, Aristotle proposes intuition as one of the methods to the knowledge of first principles, but without explaining what intuition is – and thus compromising his solution, and indeed the whole theory of science presented in the *Posterior Analytics*.

sobre o papel dos *Tópicos*, v. E. Weil, "The Place of Logic in Aristotle's Thought", in *Articles on Aristotle*, 1., London, Duckworth, 1975, pp. 88-112: "[o texto referido] gives both the starting-point of all analytic thought and also the end-point at which such thought must stop if it is to bear any fruit. Without topics there is no matter for the syllogism to work on" (p. 92).

- 20 A sua recusa duma solução deste género é tão veemente que, mesmo aceitando a hipótese de que uma parte do *nous* seja eterna, Aristóteles continua a recusar a hipótese da reminiscência, com base no argumento de que a outra parte, igualmente imprescindível para a actividade noética, pois é a que estabelece o contacto com o sensível, é perecível (v. *de An.* 430a23-25; e também *de Mem.* 451a22-23, para a recusa da hipótese de a aprendizagem ser recordação, e 452a4-7 para a distinção explícita entre aprender e recordar).

- 21 Ver o nosso *O Peri Ideôn e a crítica aristotélica à teoria das Formas de Platão*, Dissertação apresentada à Faculdade de Letras da Universidade Clássica de Lisboa para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia, Lisboa, 1992.

KANT E BECK FACE AO PROBLEMA DA "COISA-EM-SI"

Pedro M.S. Alves

I – O conceito kantiano da *coisa-em-si* como uma "concessão" ao dogmatismo.

Se há um problema que, em Kant, possa flutuar segundo as leituras do centro para a periferia do criticismo e ser ora posto no coração da temática kantiana ora numa posição apendicular e inessencial, de tal modo que o reconhecimento do seu lugar e do seu peso específico seja já o resultado de um movimento de interpretação comandado por uma grelha hermenêutica inicial; se há uma questão que, em Kant, oscile ao sabor das interpretações sem que o acto que lhe fixa uma posição e lhe reconhece uma importância, decisiva ou lateral, se possa justificar a não ser convocando, para lá dos próprios textos que a tematizam, uma compreensão global do significado e do alcance do criticismo enquanto tal, se há uma tal questão, ela é sem dúvida a que versa sobre o conceito de *coisa-em-si*.

Que ordem de necessidades conduz à sua afirmação? É ela um princípio exigido pela própria estrutura interna da faculdade de conhecer? Ou trata-se antes de uma afirmação extrínseca, uma espécie de postulado inicial que se lhe vem juntar do exterior e ao qual não só não corresponderia nenhuma necessidade interna como, mais radicalmente, dele derivaria ainda um choque com os resultados essenciais da crítica do

conhecimento? Numa palavra: que função desempenha o conceito de *coisa-em-si* no quadro global do pensamento de Kant?

Além disso, não se diversificará o próprio conceito de *coisa-em-si*? Não sofrerá ele mutações funcionais e um conjunto de sobredeterminações à medida que se desenvolve o exame da faculdade de conhecer, de tal modo que a inquirição se teria de desdobrar sucessivamente e envolver também no seu horizonte os conceitos de "fenómeno" e de "númeno", de "objecto transcendental" e de "ideia"? Ou tratar-se-á antes e apenas de uma afirmação preambular que não sofre qualquer contaminação dos resultados internos da crítica e se vem simplesmente juntar a eles de uma forma problemática, posto que neste caso a sua articulação com o movimento interno da crítica da Razão permaneceria indeterminada?

A contestação da relevância do conceito de *coisa-em-si* para a economia interna do criticismo foi desde cedo empreendida. Primeiro, numa tentativa de depurar o pensamento de Kant de supostos elementos "espúrios" que perturbariam a sua correcta compreensão, depois, no quadro de um projecto de radicalização ou mesmo de subversão das suas teses fundamentais.

Beck¹, que apesar da recepção pouco entusiasta de Kant não deixou nunca de considerar a sua obra como um esforço de clarificação interna

1 Jakob Sigismund Beck nasceu em 6 de Agosto de 1761, em Marienburg, Prússia Ocidental, e morreu em Rostock, no ano de 1842. A sua actividade científica começou em Königsberg, onde estudou matemática e filosofia, tornando-se discípulo de Kant. Foi docente livre de filosofia em Halle, de 1791 a 1799, e passou depois para Rostock, onde ensinou até à sua morte. A sua obra mais importante é o *Erläuternder Auszug aus den kritischen Schriften des Herrn Prof. Kant, aus Anraten desselben*, composta por três volumes dos quais o terceiro, *Einzig möglicher Standpunkt aus welchem die kritische Philosophie beurteilt werden muss*, que contém a sua interpretação da filosofia transcendental, viria a implicar o afastamento de Kant, nunca desejado pelo seu autor, e o reconhecimento pela comunidade filosófica da originalidade do seu pensamento, que ficou conhecido, devido a Reinhold, como a «doutrina do ponto de vista» (*Standpunktslehre*). As outras obras de Beck são: *Grundriss der kritischen Philosophie*, Halle, 1796; *Kommentar über Kants Metaphysik der Sitten*, Halle, 1798; *Lehrbuch der Logik*, Rostock, 1820; *Lehrbuch der Naturrechts*, Rostock, 1820. Da bibliografia, escassa, sobre o autor, há que destacar: Cassire., *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, III. Band, 69-80; De Vleeschauwer, *La Dédiction Transcendentale dans l'Oeuvre de Kant*, Paris, 3^o vol., 512-530; Diltthey, *Briefe Kants an Beck, J. S. Beck und seine Stellung in der transzendentalphilosophischen Bewegung*, Gesammelte Schriften, IV. Band, 310-353; Gaetano Durante, *Gli Epigoni di Kant*, Firenze, Sansoni-Editore, 57-70; Th. L. Meyer, *Das Problem eines höchsten Grundsatzes der Philosophie bei J. S. Beck*, Amsterdam, 1991; Josef Schmucker-Hartmann, *Der Widerspruch von Vorstellung und Gegenstand. Zum Kantverständnis von Jakob Sigismund Beck*, Meisenheim; Ingrid Wallner, "A New Look at J. S. Beck's «Doctrine of the Standpoint»", *Kant-Studien*, 1984 (3), 294-316.

da filosofia crítica, pretende mostrar que a tese da *coisa-em-si* se esvanece quando se empreende a exposição *sistemática* das teses da *Crítica* a partir do que constitui o seu verdadeiro centro de gravidade: a teoria do objecto, exposta na dedução transcendental das categorias.

Se, parafraseando Jacobi, se pode afirmar que, na *Crítica da Razão Pura*, o ponto de partida e o ponto de chegada são inconciliáveis, tal facto não se deve, segundo Beck, a uma incoerência que afectasse pela base a filosofia crítica, mas antes à especificidade dos objectivos perseguidos por Kant nessa obra, especificidade essa que teria determinado os critérios de organização interna da *Crítica* e a seriação das matérias que a constituem. Lida num único plano, a *Crítica* conduz certamente à insustentável conclusão de que nela subsistem lado a lado dois absolutos, sem que se possa vislumbrar o terreno sobre o qual uma mediação entre eles seria possível. Há, de um lado e como ponto de partida, o absoluto da *coisa-em-si*, ao mesmo tempo exigida pelo conhecimento e inacessível para ele, e, do outro, como ponto de chegada, o princípio supremo da unidade originariamente sintética da apercepção, a partir do qual é possível derivar os actos constitutivos da objectividade sem que a referência a uma afecção inicial do sujeito por uma existência que lhe seria absolutamente exterior se torne necessária ou sequer em princípio possível.

No entanto, a incoerência não reside tanto na doutrina kantiana considerada em si mesma, mas sobretudo na leitura que simplesmente justapõe as duas teses sem se guindar à posição a partir da qual é possível não só desfazer a sua oposição como também mostrar a razão por que ela não poderia deixar de ocorrer. A leitura unitária, ao pôr ao mesmo nível a tese da *coisa-em-si* e a doutrina da apercepção pura, limita-se a verificar que é impossível passar de uma a outra sem que se passe também *eo ipso* do dogmatismo à atitude transcendental. Daí o seu protesto: na *Crítica* coexistem dois pontos de vista que se excluem mutuamente. Mas o que ela é incapaz de compreender é que a produção dessa mutação de ponto de vista é, de facto, o objectivo essencial de Kant e não uma deficiência interna do seu pensamento. O ponto de vista transcendental, no qual se consuma a "revolução no modo de pensar" que o segundo Prefácio havia anunciado, não é afirmado *ab initio*, abruptamente, mas paulatinamente introduzido, de tal modo que a progressão interna da *Crítica* é não tanto uma exposição sistemática da filosofia transcendental, mas mais uma pedagogia do pensamento, através da qual se conquista progressivamente o único ponto de vista a partir do qual é possível desenvolver organicamente, do seu princípio supremo, a totalidade das teses que constituem o criticismo. Se a crítica da Razão começa com uma concessão ao

dogmatismo, fazendo depender o conhecimento de uma afecção originária pela *coisa-em-si*, e termina na doutrina da apercepção, que dispensa e torna mesmo impensável uma tal afecção, isso não significa que estes dois princípios devam ser nivelados e pensados como tendo a mesma validade. Uma leitura que se fixe numa visão estática desta oposição não poderá fazer mais do que permanecer numa perpétua indecisão sobre qual deles deverá ser considerado como expressão do verdadeiro ponto de vista da filosofia crítica. Mas é precisamente este nivelamento dos dois princípios que constitui o erro de apreciação fundamental. Eles não devem ser simplesmente justapostos, mas antes compreendidos dinamicamente, no movimento que conduz de um a outro e assim produz uma mutação de atitude pela qual, a partir de um ponto de vista dogmático sobre a natureza do conhecimento, o ponto de vista transcendental é progressivamente construído e introduzido.

Acontece na *Crítica* este facto singular: uma vez chegados ao verdadeiro problema, devemos eliminar o percurso que nos conduziu até ele, porque o caminho percorrido é, visto retrospectivamente, uma marcha tateante através de um emaranhado de formulações provisórias e incorrectas do que constitui o autêntico núcleo temático da filosofia transcendental. O problema de que a crítica da Razão constitui a solução não pode ser claramente formulado no início, previamente, mas deve desenvolver-se à medida que se acompanha a progressão interna da obra. Pese embora o que uma primeira leitura possa fazer crer, a *Crítica da Razão Pura* não é, pois, o ensaio de solução de um problema antecipadamente enunciado e desenvolvido em todas as suas implicações. A progressão interna da *Crítica* é ao mesmo tempo procura de uma resposta e construção da pergunta que a subtende, de tal modo que para ela é válida a tese de Aristóteles: a solução, a *euporia*, não é mais que a exploração do problema em todas as suas direcções e a sua integral compreensão.

Com o estabelecimento do único ponto de vista a partir do qual a *Crítica da Razão Pura* deve ser lida e compreendida, fica também determinada a natureza da tarefa que se impõe doravante realizar. Kant havia cumprido a exigência pedagógica; urge agora cumprir a exigência sistemática. Contrariamente ao que Reinhold pretendia com a "Filosofia Elementar", o criticismo não carece, para Beck, de ser complementado pela adjunção de um novo princípio susceptível de o fundamentar. O que se impõe é antes um trabalho de *reorganização interna* da filosofia crítica, de tal modo que o ponto de vista transcendental, que em Kant era apenas ponto de chegada e resultado, seja assumido desde o início e a totalidade da *Crítica* possa ser organicamente desenvolvida a partir de um

princípio unívoco. Mas uma tal tarefa não se pode restringir a uma mera redistribuição das matérias que compõem a *Crítica*. Reorganizá-la não pode apenas significar redispô-la segundo uma outra ordem, mas também *corrigir* o sentido de certas teses que nela ocorrem e sobretudo *eliminar* aqueles elementos que, presentes numa exposição pedagógica, destinada a conduzir gradualmente o leitor dos seus hábitos de pensamento até a posição transcendental, não podem deixar de aparecer como temas extrínsecos e sem pertinência quando o objectivo é a exposição da totalidade da filosofia crítica a partir do seu único princípio fundamental. É precisamente neste ponto que o sentido da tese de Beck sobre o conceito de *coisa-em-si* aparece em plena luz: o núcleo essencial da filosofia crítica está contido no capítulo sobre a dedução transcendental das categorias, onde se expõe a doutrina da apercepção pura; quando a *Crítica* é sistematicamente desenvolvida a partir deste princípio, a tese realista da *coisa-em-si* e a função que ela desempenha, juntamente com a distinção radical entre entendimento e sensibilidade, devem ser completamente suprimidas.

A refutação das teses da "Filosofia Elementar" de Reinhold, que Beck empreende no *Standpunkt*,² permite elucidar este ponto decisivo. Mais que o detalhe da argumentação, o que interessa aqui destacar é a afirmação de uma incompatibilidade entre o "princípio de consciência", que Reinhold havia posto como ponto de partida da sua "Filosofia Elementar", e a tese paralela da *coisa-em-si*. Por ter tentado conjugar estes dois elementos de facto inconciliáveis, Reinhold teria sido conduzido a uma deficiente compreensão da radicalidade do seu próprio princípio e ao desrespeito da metodologia que se havia imposto a si próprio.

Na verdade, a necessidade que leva Reinhold a procurar um princípio supremo a partir do qual as teses do criticismo possam ser organicamente derivadas traduz uma clara percepção das insuficiências da exposição kantiana. Mas o "princípio de consciência", a partir do qual Reinhold pretende colmatar as lacunas do criticismo, se deriva, de facto, de um correcto diagnóstico da situação da *Crítica*, é no entanto um simples paliativo incapaz de debelar o mal que a afecta. A ideia básica de Reinhold é a de procurar um terreno neutro, para lá das dissensões entre as doutrinas e as escolas filosóficas, que funcione como um denominador comum capaz de realizar o *consensus philosophorum*. A partir deste princípio, em si mesmo insusceptível de qualquer contestação ou interpretação divergente, todas as determinações do saber (intuição e conceito,

2 *Standpunkt*, §§10-11, págs. 58-119.

forma e matéria, sujeito e objecto) seriam obtidas por um processo de explicitações sucessivas do conteúdo do próprio princípio supremo. Assim, se o princípio pudesse reclamar para si os predicados da evidência e da total determinação interna ou auto-suficiência, as teses da *Crítica*, apresentadas como simples determinações analíticas do conteúdo de um tal princípio, seriam também imunes a quaisquer contestações ou leituras divergentes.

Seguindo, aliás, a lição de um texto da *Crítica*,³ é na *representação*, considerada em si mesma, que Reinhold pretende encontrar um tal princípio, já que, seja qual for a posição a respeito da origem, da natureza do poder representativo e da relação da representação com o objecto, seja qual for o modo como se compreendem as condições do conhecimento e se avalia a sua natureza e alcance, o *facto* de haver representação e de a consciência se confundir com essa actividade representativa aparece como um dado inquestionável, evidente por si mesmo, capaz de fornecer aquele terreno comum, independente de qualquer teoria, portanto, de qualquer divergência, que permite desenvolver sistemática e univocamente a totalidade das determinações do saber.

«A representação, na consciência, é distinguida pelo sujeito do objecto e do sujeito e referida a um e a outro»⁴ – tal é o *facto*, tal é o princípio. No entanto, se examinarmos as proposições que Reinhold pretende apresentar em seguida como suas consequências necessárias, verificaremos que elas, longe de constituírem simples explicitações do conteúdo do princípio supremo, representam ao contrário uma sub-reptícia mutação do seu sentido fundamental. Isso é já visível na formulação a partir da qual se pretende extrair a oposição entre a forma e a matéria do conhecimento: «a simples representação deve ser composta de dois elementos distintos que, pela sua reunião e pela sua diferença, constituem a natureza ou essência da simples representação»⁵; mas é com a tentativa de referir os elementos formal e material do conhecimento às suas condições últimas que tal mutação se torna bem patente: «aquilo por que o representado se distingue da forma pura da representação pertence à

3 KrV, B 377, A 320.

4 «[...] die Vorstellung im Bewusstsein durch das Subjekt vom Objekt und Subjekt unterschieden und auf beide bezogen werde». *Über das Fundament des philosophischen Wissens*, pág. 77.

5 «Die blosse Vorstellung muss aus zwei verschiedenen Bestandteilen bestehen, die durch ihre Vereinigung und ihrem Unterschied die Natur oder Wesen einer blossen Vorstellung ausmachen» *Neue Darstellung der Hauptmomente der Elementarphilosophie*, pág. 180. Todas os textos de Reinhold aqui referidos foram colhidos em Cassirer, *op. cit.*, autor que, no que respeita a este ponto, seguimos de muito perto.

coisa-em-si, mas a forma da representação pertence à *faculdade de representação*». ⁶

Ao passo que, na primeira formulação, a distinção entre sujeito e objecto era imanente à representação e fazia parte da sua estrutura dual originária, na segunda, porém, em vez de se apresentar a oposição entre os elementos subjectivo e objectivo como algo que se realiza no interior da representação, afirma-se antes que esta é *composta* pela junção desses dois elementos e reconhece-se, assim, que ela é o resultado da convergência de duas instâncias que já devem estar dadas na sua diferença antes dela. Mas é na terceira fórmula que esta mutação se torna completamente visível. À diferenciação entre os elementos subjectivo e objectivo, que ocorria na primeira formulação de uma maneira tal que tornava impossível pensar uma distinta proveniência dos elementos distinguidos, pois que ela pretendia tão-só descrever o modo como, no interior da representação, um pólo subjectivo e um pólo objectivo se constituíam na sua mútua oposição, substitui-se agora, na terceira, uma remissão desses elementos para os substratos metafísicos que devem funcionar como sua *origem*. Passa-se, assim, de uma pura descrição da estrutura da representação para o quadro de uma teoria acerca da origem da própria representação e das realidades que devem ser supostas para que ela se possa efectivar: a coisa-em-si, de um lado, o eu, do outro.

Ora por que razão passa Reinhold da evidência do "princípio de consciência" para uma teoria a respeito dos fundamentos últimos da consciência? Por que razão Reinhold, depois de ter mostrado que a filosofia crítica se deveria mover no horizonte estrito da questão "*Worin besteht die Vorstellung?*", "em que consiste a representação?", passa no entanto imperceptivelmente para o problema da "origem" dos elementos que "produzem" a consciência? Como compreender que Reinhold seja infiel ao seu próprio princípio e faça a "Filosofia Elementar" degenerar numa inquirição acerca da proveniência dos elementos que, pela sua concorrência, engendram a consciência, a qual era no entanto o próprio facto que ele havia reconhecido como o princípio supremo para lá do qual era impossível remontar? A perspectiva crítica é, com a introdução desta nova questão, rebaixada ao nível de um dogmatismo psicológico-realista, que mobiliza os conceitos de "faculdade" e de "coisa-em-si" como elementos últimos a partir dos quais o "facto" da representação se deixaria explicar.

6 «[...] dasjenige, wodurch sich das Vorgestellte von der blossen Form der Vorstellung auszeichnet, gehört dem *Dinge an sich*, die Form der Vorstellung aber dem *Vorstellungsvermögen an*». *Ibidem*, pág. 188.

Se Reinhold quebra de uma forma óbvia o seu próprio princípio metodológico, que era a exigência de derivar a partir de um princípio primeiro todas as determinações do saber, ao procurar referir todo conhecimento a uma existência absoluta que lhe é extrínseca e que, enquanto tal, não pode figurar como uma das suas condições internas, tal facto é tanto mais paradoxal quanto ele próprio, enquanto se movia no horizonte da questão crítica *stricto sensu*, havia mostrado de uma forma vigorosa a nulidade teórica do conceito de *coisa-em-si*: «Enquanto a malfadada coisa-em-si, [...] que na *Crítica da Razão* foi simplesmente posta como incognoscível, for tida como qualquer coisa representável, o conceito kantiano de objecto propriamente dito será mal compreendido».⁷ Incognoscível e impensável, porque tanto o conceito como a ideia, enquanto representações do entendimento e da razão, não podem tornar presente para a consciência o que por definição exclui toda espécie de relação, a *coisa-em-si* é esse objecto paradoxal que só poderia ser representado quando todas as condições formais e materiais da representação fossem eliminadas. Ela surge, assim, como um *nihil negativum*, um objecto vazio sem conceito, que não pode ser confundido com o objecto em sentido crítico, resultado da síntese categorial do entendimento. Ora apesar de a *coisa-em-si* ser absolutamente indeterminada e de não poder, por conseguinte, ser outra coisa senão esse impossível objecto que excluiria de si todas as condições do pensamento objectivo, ela é, por outro lado e simultaneamente, apresentada como uma das condições da representação. Como compreender que Reinhold possa afirmar a irrepresentabilidade da *coisa-em-si* e ao mesmo tempo sustentar que ela, enquanto irrepresentável, é no entanto uma das condições da própria representação?

É precisamente neste ponto que se nos depara a crítica fundamental que Beck dirige à "Filosofia Elementar": o "princípio de consciência" não deve ser a expressão de um *facto*, mas sim de um *acto*. A representação *postula* o acto de representar e é esta acção, que Kant havia apreendido com toda a acuidade na unidade originariamente sintética da apercepção, no "eu penso", que deve ser guindada à posição de princípio supremo. Apresentar, como faz Reinhold, a representação como o primeiro princípio para lá do qual seria impossível retroceder é denegar a actividade construtiva pela qual a objectividade é constituída pelo espírito e, assim,

7 «Solange dieses leidige Ding an sich, [...] das in Kritik der Vernunft bloss als nicht erkennbar aufgestellt wurde, für etwas Vorstellbares gehalten wird: so lange wird Kants Begriff von einem eigentlichen Objekte missverstanden werden». *Über das Fundament des philosophischen Wissens*, pág. 66.

condenar-se a procurar numa instância exterior à consciência a razão última da presença nela da representação. O sujeito, quando é pensado de um modo radical, é o representar e não um dos elementos em que a representação se decompõe, ele é essa acção originariamente especificada em categorias e particularizada pelos esquemas que lhes estão associados. O sujeito é, por conseguinte, a actividade *sintética* considerada em si mesma, a actividade pela qual um diverso é posto como unificado ou em que a unidade surge diversificada a partir de si própria; ele é, por isso, a instância de onde procede a polarização subjectivo-objectiva que se dá no interior da representação – o sujeito não tem exterior. Reinhold, pelo seu lado, ao erigir em princípio o que é já na verdade um resultado e ao fechar, em consequência disso, a via de acesso a esta acção construtora do espírito, compreendeu a subjectividade de um modo exclusivamente *formal*, entendendo-a como a faculdade pela qual o diverso seria submetido às formas da intuição e do conceito. É por essa razão que, para ele, o problema da *proveniência* desse diverso, o problema da origem do dado, do elemento material que deveria particularizar a representação, só poderia ser solucionado pelo recurso a uma instância absolutamente exterior ao sujeito, que o afectaria de modo a despoletar nele a actividade de síntese dessa diversidade que ele não poderia produzir por si próprio, mas tão-só receber de fora – da *coisa-em-si*.

Assim, se Reinhold procedeu correctamente ao procurar um princípio de onde a totalidade das determinações do saber pudesse ser derivada e se com razão reconheceu tal princípio na representação, a forma como ele a compreendeu, definindo-a como um *facto* e não como um *fazer*, tornou-o incapaz de perceber a radicalidade do seu próprio princípio, a actividade sintética pela qual o objecto é construído, e conduziu-o ao desrespeito da sua exigência metodológica básica, procurando fora da representação as condições da própria representação. Daí que a derivação analítica dos "elementos" da representação, que é a tarefa que Reinhold se propõe na sua "Filosofia Elementar", comece, numa inversão incoerente, por supor o facto de consciência, fazendo abstracção do acto que é sua condição, e passe em seguida ao lado do que constitui o verdadeiro *pathos* da dedução kantiana das categorias e que é o núcleo autêntico da filosofia transcendental: a relação da consciência ao objecto, o laço que une representação e objecto enquanto o objecto deve poder ser engendrado pelo próprio acto representativo e não atingido do interior para o exterior, tarefa impossível que Reinhold simultaneamente aceita e condena ao admitir a *coisa-em-si*.

Mas o que constitui o resultado mais grave da "Filosofia Elementar" é o facto de ela se cristalizar numa oposição intransponível entre a cons-

ciência e uma esfera de existência absoluta que, no seu conceito, exclui de si toda e qualquer relação com as formas do pensar. Se Reinhold, apesar de tudo, pretende lançar uma ponte entre estas duas esferas, mostrando que a representação é determinada, quanto aos seus elementos materiais, por uma acção da "coisa-em-si" sobre a receptividade da intuição, tal solução, longe de constituir uma verdadeira conciliação dos dois princípios contrapostos, é antes um passo incoerente e injustificável cuja crítica, que não poderá deixar de surgir assim que tal incoerência for detectada, abre as portas às formas mais virulentas do cepticismo.

Com efeito, o cepticismo retira a sua verdade e a sua justeza do facto de ser ele a consciência do hiato que se instala entre estes dois absolutos que Reinhold justapõe sem produzir entre eles uma relação interna: a consciência de si, de um lado, e a esfera de existência transcendente, do outro. As objecções cépticas têm a sua origem neste dualismo e, enquanto esta situação se mantiver, este não poderá deixar de funcionar como a fenda no sólido muro do edifício crítico onde o cepticismo introduz a sua cunha a fim de o desmoronar. Qualquer tentativa de refutar as objecções cépticas que parta do modo céptico de enunciar o problema, sem procurar mostrar que ele é, de facto, uma falsa questão, será apenas um novo argumento que o cepticismo porá no seu activo e usará a seu favor. É que, enquanto a interpretação dualista da filosofia crítica for conservada, a objecção céptica será incontornável, pois que ela não faz mais do que trazer à luz do dia a oposição entre a existência e a consciência e a consequente impossibilidade de as determinações do pensar poderem valer como outras tantas determinações da objectividade. Enquanto a consciência for aprisionada nesta oposição, as formas pelas quais ela constrói a sua relação ao objecto terão uma validade meramente subjectiva e serão, por isso, destituídas de toda verdade. Qualquer argumento contra o cepticismo, se não superar esta cisão entre uma subjectividade representativa e um absoluto irrepresentável, será por ele facilmente contornado e funcionará, assim, como uma prova adicional da justeza da sua objecção fundamental.

A objecção céptica só se poderá dissipar quando for suprimido o pressuposto que a sustenta. O problema da relação entre a representação e o objecto nasce de uma incompreensão do verdadeiro significado do ponto de vista transcendental. Se nos movermos no âmbito estrito da noção crítica de objecto, tornar-se-á visível que ele é simplesmente o correlato da unidade da consciência, o resultado do que Beck chama o "representar originário" e, por conseguinte, o que resulta da síntese categorial do entendimento. Falar em seguida de um outro objecto distinto da

representação, que estaria, por assim dizer, "para lá" dela, e perguntar pela relação entre este objecto no sentido absoluto e o objecto no sentido crítico do termo é abandonar o ponto de vista transcendental e entrar numa ordem de problemas destituída de qualquer sentido preciso, abrindo as portas a toda a espécie de incoerências. Pois como pensar este objecto que seria absolutamente exterior à representação, dado que pensá-lo seria referi-lo à unidade da consciência e determiná-lo a partir do aparato categorial? Como determinar, além disso, a sua relação com o objecto engendrado pela actividade sintética do entendimento sem sair da própria esfera da representação? E que posição seria essa a partir da qual uma comparação entre ambos seria possível?

Por detrás desta dualidade é possível surpreender um equívoco fundamental: a passagem sub-reptícia da noção crítica de objecto à sua determinação metafísica como um *ens per se* e a constante oscilação entre estes dois conceitos na verdade contraditórios. Poder-se-ia talvez objectar que esta dupla compreensão do conceito de objecto corresponde à verdadeira posição kantiana da questão. Que sentido poderia ter a repetida remissão das formas da intuição e do conceito para o "ponto de vista humano", para a "organização humana" da faculdade de conhecer, que aparece amiúde na *Crítica da Razão Pura*, senão o de uma *relativização* do conhecimento enquanto tal, relativização essa que reenviaria para um absoluto ao mesmo tempo exterior ao conhecimento e sua medida? Não será a *coisa-em-si* o modo como Kant inscreve na *Crítica* o tema da finitude radical do conhecimento? No entanto, se se examinar o sentido dessa referência ao humano em Kant, poder-se-á verificar que ela não aponta no sentido de uma radicação do conhecimento numa instância subjectiva ou antropológica, mas pretende tão-só exprimir o ponto de vista do *uso do entendimento*. Ora este ponto de vista não admite qualquer alteridade, mas põe-se imediatamente como o ponto de vista absoluto face ao qual o conceito de uma outra forma de intuição ou de um conhecimento que se não processasse a partir da síntese categorial dos fenómenos aparece como simplesmente *problemático*, quer dizer, como uma pura possibilidade lógica a que não corresponde nenhuma realidade de facto.⁸ O entendimento é, considerado em si mesmo, a função objectivadora em geral, pela qual a experiência é possível. Ele não pertence a

8 Por exemplo, *Standpunkt*, pág. 173: «Ein Schritt aber weiter über dieses ursprüngliche Vorstellen hinaus verdirbt aufs neue die ganze Sache. Wenn man nämlich fragen wollte, woher wir gerade diese, und nicht andere ursprüngliche Vorstellungsarten haben, so urtheile ich, dass diese Frage wirklich nach nichts fragt, und desswegen, weil sie über den Punct alles Verständlichen hinaus will und ins ganz Unverständliche fällt».

um ser e não deve ser tomado como expressão da sua idiossincrasia porque, justamente, só há "seres", nomeadamente "seres humanos", como objectos da experiência, a qual depende do entendimento como sua condição. A totalidade das formas *a priori* que condicionam a experiência é determinada por Kant a partir do predicado da *idealidade*. Seria um contrasenso injustificável confundir o ideal com o subjectivo, entendido de uma forma empobrecida, por oposição a uma objectividade absoluta que estaria fora dos seus limites, ou, de uma forma ainda mais radical, referi-lo ao humano, a uma instância antropológica.

Assim, o dualismo em que se resolve tanto a "Filosofia Elementar" de Reinhold como as críticas cépticas que ela inevitavelmente suscita é debelado quando, assumindo-se *ab initio* a posição transcendental e evitando-se cuidadosamente qualquer intromissão do ponto de vista dogmático, se refere todo o conhecimento ao "uso do entendimento" e ao "eu penso", que é a sua mais alta condição, e se desenvolve a partir dele, sistematicamente, a totalidade da *Crítica*: o objecto da filosofia transcendental é o representar originário⁹ – desde que a filosofia se entregue a esta tarefa de "expor a produção originária dos conceitos", desaparecerá definitivamente do seu horizonte tanto o conceito como o problema da *coisa-em-si*.

II – Tarefas de uma reorganização da *Crítica* a partir do seu único princípio sistemático.

Mas é precisamente aqui que Beck, reclamando para o seu empreendimento uma inteira fidelidade ao espírito da filosofia kantiana, acaba por trair não só a letra como o que constitui a inspiração mais profunda da filosofia crítica e a lança para um terreno onde Kant, ele próprio, dificilmente se poderia reconhecer. Beck pretende nada menos que desenvolver a totalidade das teses da *Crítica* como um sistema fundado exclusivamente na acção originária de representar, fazendo economia da referência ao diverso *a priori* da intuição que, na *Crítica da Razão Pura*, aparecia, a par da unidade transcendental da consciência de si, como um dos princípios a partir dos quais se construía toda a dedução dos conceitos puros do entendimento. O programa de Beck, dado que elimina a dualidade entre o "eu penso" e o diverso da intuição pura, dualidade a partir da qual Kant montava a sua dedução, implica uma torção de toda a *Crítica* na direcção de um idealismo total que deve poder derivar do acto sintético

⁹ «Das ursprüngliche Vorstellen wird das Object dieses Wissenschaft seyn. Dieselbe ist die Transcendental-Philosophie». *Ibidem*, pág. 137.

originário tanto os elementos formais como materiais da representação e produzir, assim, na imanência da consciência, a relação ao objecto, abrindo deste modo as portas a essa conversão do princípio transcendental, simples condição de possibilidade para Kant, num fundamento metafísico, num princípio de efectivação, que se havia já anunciado nos primeiros trabalhos de Fichte.

Aparentemente, se nos ativermos às declarações de Beck, o projecto de reorganização interna da *Crítica* implica apenas uma inversão do método que, por supostas razões didácticas, nela fora adoptado e deixa inalterado o significado essencial das suas teses nucleares: «Na vossa *Crítica da Razão Pura*, escreve ele a Kant, vós conduzis gradualmente o leitor até o ponto mais elevado da filosofia transcendental, a saber, a unidade sintética. Primeiro, vós dirigis a sua atenção para a consciência do dado, depois para os conceitos por meio dos quais qualquer coisa é pensada; inicialmente, apresentais as categorias também como conceitos no sentido comum e, por fim, conduzis o leitor até a compreensão de que essas categorias são propriamente a actividade do entendimento através da qual ele originariamente cria para si mesmo o conceito de um objecto e produz o "eu penso o objecto"». ¹⁰ O método adoptado por Kant, ao ascender paulatinamente do dado até o "eu penso", não só abre a possibilidade de uma retomada e de uma reconstrução de todo o edifício crítico segundo a ordem inversa, descendente, como torna além disso tal empreendimento necessário se, conforme o diagnóstico de Beck acerca da situação da *Crítica*, se tomar em consideração que a concatenação sistemática das teses do criticismo só pode aparecer à luz do dia quando se fizer abstracção do ponto de vista do leitor incipiente, e da ordem que é válida para ele, a fim de se reconstruir o edifício crítico segundo a ordenação que, de direito, do ponto de vista da génese transcendental e não das condições psicológicas de aprendizagem, articula entre si as suas teses fundamentais. Daí que, na mesma carta, Beck anuncie a Kant o projecto que viria a dar origem ao *Standpunkt*: «[...] trabalho num ensaio em que o método da *Crítica* é invertido. Começo com o postulado da atribuição originária, radico esta actividade nas categorias e procuro transpor

10 «Sie führen Ihren Leser in Ihrer Critick der reinen Vernunft, allmähig, zu dem höchsten Punct der Transcendentalphilosophie, nämlich zu der synthetischen Einheit. Sie leiten nämlich seine Aufmerksamkeit, zuerst auf das Bewusstseyn eines Gegebenen, machen ihn nun auf Begriffe, wodurch etwas gedacht wird, aufmerksam, stellen die Categorien anfänglich auch als Begriffe, in der gewöhnlichen Bedeutung vor, und bringen zuletzt Ihren Leser zu der Einsicht, dass diese Kategorie eigentlich die Handlung des Verstandes ist, dadurch er sich *ursprünglich* den Begriff von einem Object macht, und das: ich denke ein Object, erzeugt». *Beck a Kant*, 17/6/1794; Ak. XI, 509.

o meu leitor para esta própria actividade, tal como ela se manifesta originariamente no material da representação temporal». ¹¹

No entanto, o que neste ponto preciso separa Beck de Kant não se pode confinar a uma simples e anódina divergência quanto à forma, ascendente (*aufwärts*) ou descendente (*abwärts*), de apresentar e desenvolver o conteúdo da *Crítica*, porque, por detrás da decisão de privilegiar a progressão descendente, é possível surpreender uma diferente compreensão da actividade sintética originária e da natureza da objectividade enquanto tal, a par com uma mutação dos pressupostos fundamentais que suportavam a própria filosofia de Kant. Isso tornar-se-á visível se se examinar as traves mestras da dedução transcendental das categorias e as alterações que Beck nela pretende introduzir.

«Só de um ponto não pude abstrair na demonstração anterior; é ele que o diverso da intuição tem de ser dado antes da síntese do entendimento e independente dela, embora o como fique aqui indeterminado». ¹² Posta na segunda metade do parágrafo que, juntamente com o anterior, contém, segundo a declaração expressa do §26, o essencial da dedução transcendental, esta observação de Kant toca aquilo que é um dos pontos básicos da sua posição. Nela se diz que o diverso da intuição, sem o qual as categorias não podem ganhar validade objectiva, não pode ser derivado da actividade sintética e que a acção construtora do entendimento se deve exercer sobre um dado que não resulta da sua própria espontaneidade. Esta tese não teria em si mesma uma relevância especial se se referisse apenas à *Empfindung*, à sensação. Mas não é do diverso *a posteriori* que Kant fala. A sua tese refere-se antes àquele diverso que tem de ser dado *a priori* ao entendimento como a "matéria" sobre a qual ele exerce a sua actividade sintética: «[...] a lógica transcendental defronta-se com um diverso da sensibilidade *a priori*, que a estética transcendental lhe fornece para dar uma matéria aos conceitos puros do entendimento, sem a qual esta lógica seria destituída de conteúdo, porque completamente vazia». ¹³

11 «Ich [...] arbeite an einem Aufsatz, worin ich die Methode der Critick umwende. Ich fange von dem Postulat der ursprünglichen Beylegung an, stelle diese Handlung in den Kategorien dar, suche meinen Leser in die Handlung selbst zu versetzen, in welcher sich diese Beylegung an dem Stoffe der Zeitvorstellung ursprünglich offenbart». *Ibidem*, pág. 510.

12 «Allein von einem Stücke konnte ich im obigen Beweise doch nicht abstrahieren, nämlich davon, dass das Mannigfaltige für die Anschauung noch vor der Synthesis des Verstandes, und unabhängig von ihr, *gegeben* sein müsse; wie aber, bleibt hier unbestimmt». *KrV*, B 116.

13 «[...] hat die transzendente Logik ein Mannigfaltiges der Sinnlichkeit *a priori* vor sich liegen, welches die transzendente Ästhetik ihr darbietet, um zu den reinen Verstandesbegriffen einen Stoff zu geben, ohne den sie ohne allen Inhalt, mithin völlig leer sein würde». *KrV*, B 91, A 76-77.

Seja qual for o modo como se venha a justificar a tese aparentemente paradoxal de que o diverso da sensibilidade é *a priori* e no entanto *dado* ao entendimento, seja qual for o modo como se resolvam as dificuldades quase inextricáveis que traz inevitavelmente consigo a tese de uma síntese desse diverso anterior aos conceitos do entendimento e constitutiva das intuições formais do espaço e do tempo como grandezas infinitas dadas, dificuldades que a nota do §26 não deixa aliás de tornar patentes, um ponto doutrinal de extrema importância transparece apesar de tudo da posição kantiana: a recusa de esbater ou mesmo suprimir a dualidade da sensibilidade e do entendimento, da intuição e do conceito, e a afirmação consequente de uma receptividade originária irreduzível à espontaneidade construtora do entendimento. Ora com a afirmação da receptividade é a própria ideia de um condicionamento exterior, ao nível empírico, de uma afecção *ab extra* da faculdade de conhecer que é introduzida e, simultaneamente, a tese de que o objecto não pode ser atingido como termo último do processo construtivo que se desenrola na imanência da consciência, mas exige uma intuição, independente e anterior à actividade do entendimento, que o dê, que o torne presente para o conhecimento: «[...] a acção de acrescentar a intuição ao conceito chama-se [...] exibição (*exhibitio*) do objecto, sem a qual não pode haver conhecimento. [...] A prova da realidade objectiva do conceito [...] nunca pode ser fornecida senão pela exibição do objecto correspondente; de outro modo, resta apenas um pensamento».¹⁴

Fiel ao seu princípio hermenêutico, esta dualidade entre o diverso da sensibilidade e a unidade sintética da consciência, entre receptividade e espontaneidade, não deve ser, afirma Beck, interpretada como expressão de um dualismo que tivesse a sua raiz nos próprios fundamentos da *Crítica*, mas remete tão-só para as exigências que derivam da forma de exposição kantiana e dos objectivos que ela a si própria se impôs. Pensada no seu significado sistemático, tal dualidade conduziria à tese insustentável de que a intuição, considerada em si mesma e independentemente da síntese do entendimento, seria suficiente para produzir a relação da consciência ao objecto. Ora uma vez que tal objecto, imediatamente dado à faculdade de representação, não se poderia confundir com a unidade objectiva que resulta da síntese do entendimento, seguir-se-ia que ele não poderia ser outra coisa senão uma existência absoluta que afectaria do

14 «[...] die Handlung der hinzufügung der Anschauung zum Begriffe heisst [...] Darstellung (*exhibitio*) des Objects, ohne welche [...] es gar kein Erkenntniss geben kann. Der Beweis der objectiven Realität des Begriffs [...] kann aber geleistet werden, als durch Darstellung des dem Begriffe correspondierenden Objects; denn sonst bleibt es immer nur ein Gedanke [...]» *Fortschritte*, Ak. XX, pág. 325.

exterior a sensibilidade e nela produziria esse diverso que seria em seguida posto em relação com a unidade da consciência através da síntese categorial. A dualidade da sensibilidade e do entendimento revela-se, assim, tributária do conceito de *coisa-em-si* e só pode ser compreendida a partir dela. Mas isso significa, para Beck, que ela deve ser entendida como uma tese provisória, destinada a ser suprimida quando o ponto de vista transcendental for introduzido e desenvolvido na totalidade das suas implicações sistemáticas. A independência da sensibilidade e da intuição relativamente à unidade da consciência, que se reflecte na anteposição da Estética à Analítica na *Crítica da Razão Pura*, deve assim ser rectificadade de tal modo que, em primeiro lugar, se torne patente que a própria unidade da intuição supõe já a síntese do entendimento, não sendo por isso independente dela, e, seguidamente, que tal distinção entre intuição e conceito, quando desfeito o dualismo tendencial que presidiu à sua tematização na *Crítica*, visa apenas exprimir a distinção capital entre *Denken* e *Erkennen*, entre pensamento e conhecimento.

Este problema crucial da natureza da intuição e da sua relação com a unidade objectiva da consciência é insistentemente abordado logo nas primeiras cartas que Beck dirige a Kant. «Desejaria muito saber, escreve ele em 1792, quando preparava o primeiro volume do *Erläuternder Auszug aus der critischen Schriften der H. Prof. Kant*, se expribo correctamente o seu pensamento no seguinte. Parece-me que não se deveria, na Estética Transcendental, explicar a intuição dizendo que ela é a representação que se refere imediatamente a um objecto e que surge quando um objecto afecta o nosso espírito. Pois só na Lógica Transcendental se poderá mostrar de que modo nós chegamos às representações objectivas. Já a intuição pura interdita por si própria esta explicação. Não vejo na verdade que me engane quando digo: a intuição é uma representação totalmente determinada relativamente a uma multiplicidade dada».¹⁵ O que suscita os escrúpulos de Beck na definição kantiana de intuição é o facto de esta ser compreendida por referência ao objecto, enquanto uma sua representação imediata, num momento em que o conceito crítico de

15 «Ich wünsche gar sehr zu wissen ob ich in Folgenden Ihre Gedanken treffe. Ich meyne dass man in der transz. Aesthetick die Anschauung gar nicht erklären dürfe, durch die Vorstellung die sich unmittelbar auf einem Gegenstand bezieht, und die da entsteht, indem der Gegenstand das Gemüth afficirt. Denn in der transz. Logick kann erst gezeigt werden, wie wir zu objectiven Vorstellungen gelangen. Die reine Anschauung verbietet jene Erklärung schon von selbst. Ich sehe doch in Wahrheit nicht dass ich irre, wenn ich sage: die Anschauung ist eine durchgängig bestimmte Vorstellung in Ansehung eines gegebenen Mannigfaltigen». Beck a Kant, 31/5/1792; Ak. XI, pág. 338.

um objecto em geral não pôde ainda ser introduzido. Com efeito, se só na Lógica Transcendental é possível compreender a natureza da actividade pela qual a representação pode ganhar validade objectiva, a referência na Estética a um objecto dado na intuição abre imediatamente as portas ao dogmatismo realista que põe o fundamento do conhecimento numa existência absoluta, exterior ao sujeito, que o afectaria de modo a produzir nele a representação. Ora, e é este o argumento decisivo de Beck, esta definição da intuição é não só incorrecta, por fazer apelo a um dualismo ao nível dos princípios que a filosofia transcendental não pode admitir, como entra em contradição com a doutrina kantiana da intuição pura ou formal, onde a referência a uma receptividade originária e a uma afecção *ab extra* estariam completamente ausentes.

Poder-se-ia objectar que a referência a uma afecção do espírito por uma existência transcendente não seria uma deficiência da exposição kantiana, motivada pela inversão das relações entre Estética e Analítica, mas uma exigência positiva que adviria da necessidade de limitar a extensão da sensibilidade pela relativização do seu objecto, o fenómeno, como de resto as observações dos *Prolegómenos*, escritas sob a pressão da recensão Garve-Feder, o parecem confirmar. Ora, para Beck, o princípio crítico segundo o qual conhecemos as coisas não tal como são em si, mas tal como nos aparecem, que está na base do conceito de fenómeno, não tem como função estabelecer uma distinção absoluta entre a representação e o em-si, e, em consequência, relativizar o conhecimento no seu todo, pondo-o numa relação de exclusão com um domínio de existências absolutas que lhe escapariam, mas antes fazer com que surja à luz do dia o princípio segundo o qual toda e qualquer ligação objectiva repousa e supõe como sua condição a actividade sintética do entendimento. Não se trata, pela introdução na Estética do conceito de fenómeno, de relativizar o conhecimento e de o subalternizar relativamente a um absoluto que permaneceria um puro "para lá" indeterminado, mas sim de fazer com que apareça em toda a sua pujança e na total amplitude do seu significado sistemático o princípio da unidade originariamente sintética da apercepção. A *coisa-em-si*, de acordo com esta leitura, seria apenas a forma como, devido às exigências pedagógicas da exposição kantiana, se salvaguardaria a necessária dependência do mundo fenoménico em relação ao "eu penso" numa altura em que, por razões didácticas, o princípio da apercepção não podia ainda ser introduzido: a *coisa-em-si* seria, assim, o lugar em branco que a teoria da apercepção viria em seguida preencher; a sua validade seria apenas funcional e estaria destinada a caducar quando o verdadeiro princípio pudesse ser exposto e

desenvolvido em todas as suas consequências. Se a *coisa-em-si* se refere, na Estética, àquilo que deve ser posto como fundamento do mundo fenoménico, então ela deverá ser a forma provisória como o lugar da função originariamente sintética da apercepção é desde logo delimitado. É por isso que Beck substitui a definição kantiana de intuição por uma outra que faz abstracção da sua relação ao objecto e a compreende apenas como um estado do sujeito: «E porque a intuição não se reveste de um carácter objectivo senão por meio das categorias, preferia omitir aquela determinação da intuição segundo a qual ela é uma representação que se refere ao objecto. Pois eu não encontro na intuição mais que *um diverso acompanhado e certamente determinado pela consciência* (quer dizer, acompanhado do idêntico "eu penso"); não há aí ainda qualquer relação a um objecto».16

Suprimindo-se, na definição de intuição empírica, a relação ao objecto e, consequentemente, toda a constelação de conceitos (receptividade, afecção, coisa-em-si) que gravita em torno dela, não só se subtrai a *Crítica* às incursões insidiosas do dogmatismo como se restabelece a coerência interna da doutrina kantiana da intuição. Do mesmo modo que, na intuição pura, não há, segundo Beck, uma matéria que pré-exista ao acto construtor das representações de espaço e de tempo, mas o diverso *a priori* da intuição que elas contêm é engendrado pelo próprio acto sintético que as produz como representações unificadas, também na intuição empírica o diverso não precede a título de *dado* a síntese do entendimento, mas aparece como o termo final, como o resultado do próprio acto sintético originário que, a par da síntese do entendimento, produz, pela esquematização das categorias, o conteúdo intuitivo que as deverá preencher e fazer delas representações objectivas e não simples formas dos objectos em geral. O facto de o dado aparecer como um *prius* que antecede e condiciona todo o conhecimento significa apenas que a consciência ainda se não apreendeu radicalmente como *acto*, mas somente a partir da sua oposição ao objecto fenoménico, obnubilando que o que a ela se opõe é no entanto o resultado da sua absoluta espontaneidade. É por isso que Beck pode dizer sem qualquer hesitação: «O objecto que afecta

16 «Und da auch die Anschauung, diesen, gleichsam objectiven Character, auch nur durch Anwendung der Kategorien auf dieselbe erhält, so wollte ich gern jene Bestimmung der Anschauung, wonach sie eine auf Objecte sich beziehende Vorstellung ist, weglassen. Ich finde doch in der Anschauung nichts mehr, als *ein vom Bewusstseyn* (oder dem einerley Ich denke) *begleitetes und zwar bestimmtes Mannigfaltige*, wobey noch keine Beziehung auf ein Object statt findet». Beck a Kant, 11/11/1791; Ak. XI, pág. 311 (sublinhados nossos).

os sentidos é objecto fenoménico [quer dizer, o que resulta do acto sintético originário] e não a coisa-em-si». ¹⁷

Eis assim superada a dualidade da intuição e do conceito, da receptividade e da espontaneidade, que Kant tinha ainda conservado na sua dedução como último resquício de um dogmatismo que, em verdade, já não era seu. A actividade sintética originária, em vez de incidir sobre um diverso dado na intuição, é antes a raiz comum da sensibilidade e do entendimento. A verdadeira Estética Transcendental não é, para aquele que soube guindar-se ao princípio supremo de onde as teses da *Crítica* podem receber a sua unidade sistemática, aquilo que na exposição kantiana havia surgido sob esse nome e que tinha sido colocado frente à Analítica, numa posição de anterioridade e independência. O que na *Crítica* deve, de facto, desempenhar as funções de uma autêntica Estética Transcendental é a matéria inclusa no capítulo intitulado "Esquematismo dos Conceitos Puros do Entendimento", a qual, em virtude do vício de perspectiva que afecta toda a exposição kantiana, fora incorrectamente tratada a partir da problemática da *subsunção*.

Com efeito, o conceito de *subsunção* enferma de todas as ambiguidades que uma reorganização interna da *Crítica* deve rectificar. Em primeiro lugar, ao estabelecer que o seu problema director consiste na determinação das condições que permitem a *aplicação* da categoria aos fenómenos, ele move-se inteiramente no quadro de uma dualidade pressuposta entre sensibilidade e entendimento, que elide a actividade primitiva que funciona como seu ponto de unidade e sua origem comum. Depois, interpreta a categoria como um *conceito* no sentido lógico, não se elevando até a sua determinação transcendental como uma função de unificação. De facto, neste ponto, as críticas de Beck são inelutáveis e é em vão que Kant pretende distinguir entre uma "subsunção formal", lógica, e uma "subsunção transcendental", ¹⁸ argumentando que a primeira se daria entre termos homogéneos enquanto a segunda, por pôr em relação termos heterogéneos, exigiria a intervenção de um elemento mediador cuja determinação tornaria por si só «necessária uma doutrina transcendental da faculdade de julgar». ¹⁹ É que, tanto num caso como noutro, a subsunção é concebida como o acto de atribuição de um conceito genérico a um particular dado. O que a pretensa "subsunção transcendental" traz de novo não é a alteração deste modelo, mas uma sua complicação adicional. Trata-se agora de conceber a atribuição do conceito

17 «[...] die Sinne rührende Gegenstand, Erscheinung [ist] und nicht Ding an sich [...]».

Beck a Kant, 20/6/1797; Ak. XII, pág. 168.

18 Kant a Trieftrunk, 11/12/1797; Ak. XII, 224-5.

19 *KrV*, B 134, A 99.

como sendo mediada por um terceiro termo que permita a ligação de dois extremos em si mesmos heterogêneos. Ora como esta aplicação se faz através da determinação de um elemento mediador que rompa a heterogeneidade, ela em nada se distingue do esquema silogístico que predica o termo maior do menor pela intervenção de um médio termo que ambos tenham em comum. É certo que o que, segundo Kant, torna necessária uma doutrina transcendental da faculdade de julgar não é a forma silogística da subsunção, mas a própria demanda do elemento que nela deverá servir de médio termo, que é «uma tarefa de que a lógica geral não tem de se ocupar nem sequer necessidade de conhecer o nome».²⁰ Mas é precisamente este facto que torna o modelo da subsunção incorrecto. Quando a lógica transcendental exhibe o tempo como princípio supremo de todos os juízos sintéticos, torna-se imediatamente evidente que a categoria é a função judicativa pela qual o diverso da intuição é posto como unificado e referido à unidade da consciência. Mas isso equivale a dizer que a categoria não é um simples conceito em que se subsumiria um diverso dado, mas o próprio dinamismo pela qual essa diversidade é engendrada e sinteticamente ligada numa representação unificada. Uma vez este resultado obtido, torna-se então claro que o conceito de "subsunção" não tem qualquer pertinência, mas representa apenas uma visão exterior do processo de esquematização das categorias. Querer enclausurar a doutrina do esquematismo no problema da "subsunção" é pois condenar-se a passar ao lado do que constitui a sua significação essencial.

Mas o que constitui, porém, o ponto decisivo de toda esta questão e que representa a barreira incontornável que o conceito de subsunção não pode transpor, revelando assim as suas limitações e insuficiências no quadro da filosofia transcendental, é o facto de ele remeter exclusivamente para a unidade analítica da consciência e ser impotente para ascender até a unidade sintética, só ela originária. O acto de subsumir uma diversidade de representações sob um conceito nada mais é que a remissão destas para a consciência una e idêntica que a todas acompanha. A *forma* pela qual o diverso das representações é referido à unidade da consciência é o próprio *conceito* e este, enquanto *repraesentatio communis*, exprime unicamente esse facto de uma consciência una estar analiticamente contida numa multiplicidade de representações. Mas o que a unidade do conceito é impotente para produzir e que deve antes supor como o facto que a torna possível é a própria *unidade da consciência*

20 «Die Erklärung der Möglichkeit synthetischer Urtheile ist eine Ausgabe, mit der die allgemeine Logik gar nichts zu schaffen hat, die auch sogar ihren Namen nicht einmal kennen darf». *KrV*, B 143, A 108.

nessa diversidade ou, o que é o mesmo, a própria *conjunctio* ou ligação sintética do diverso, pela qual ele pode ser referido a uma só e mesma consciência. A unidade analítica supõe, portanto, a unidade sintética; esta, pelo seu lado, é o acto pelo qual se torna possível a ligação das representações e a sua comum pertença a uma consciência única. Ora, ao passarmos assim da unidade analítica à sintética, verificamos também que a categoria não é de modo algum um simples *conceptus communis* que se aplicaria a uma diversidade e a referiria a uma consciência una, mas que ela é antes e sobretudo a própria função produtora dessa unidade, a qual não pode ser outra coisa senão o acto judicativo pelo qual um diverso é sinteticamente posto, unificado e pensado como um objecto. Daí que o conceito de "subsunção" seja não só desajustado, por traduzir uma confusão, que Kant nem sempre soube dissipar, entre uma visão conceptual, lógica, e uma visão funcional, verdadeiramente transcendental, da categoria, como, e é este o seu vício maior, ao inverter as relações de prioridade entre conceito e juízo e ao deixar por isso na sombra o processo pelo qual o objecto é construído, impede que a própria distinção capital entre as unidades objectiva e subjectiva da consciência se venha a estabelecer de um modo preciso.

Como podem as representações sensíveis subsumir-se nas categorias? Eis a pergunta que uma doutrina do esquematismo deve afastar liminarmente. Pois como falar de um objecto sensível anterior à síntese que o constitui como tal e como falar dessa síntese sem remeter para a função judicativa pela qual o diverso da intuição é, por meio do esquema, referido à unidade objectiva da consciência? «Compreendo muito bem, escreve Beck a este propósito, que os objectos do mundo dos sentidos devam ser submetidos aos princípios da faculdade transcendental de julgar. Para ver isto com clareza, subsumamos as intuições empíricas sob os esquemas das categorias: ver-se-á então que elas só obtêm objectividade porque é afastada a pergunta "Como é que os objectos podem estar em conformidade com essas proposições sintéticas *a priori*?" E isto [é assim] porque os objectos são objectos apenas na medida em que a sua intuição é considerada como submetida à conexão sintética do esquema. Por exemplo, vejo a validade da analogia segundo a qual algo permanente deve ser posto como fundamento dos fenómenos porque a intuição se torna objectiva quando refiro o esquema da substancialidade a essa intuição empírica. Consequentemente, o próprio objecto deve estar submetido a essa conexão sintética da substância e do acidente. Mas quando ascendo até o princípio de toda esta matéria, encontro aí uma situação onde gostaria de obter uma maior clareza. Digo que a ligação de representações num

conceito difere da ligação num juízo pelo facto de a última pressupor, em adição à primeira síntese, a *acção* da relação objectiva, isto é, a *acção* propriamente dita através da qual se pensa um objecto. [...] Penso que não é incorrecto dizer que as representações num conceito estão ligadas à unidade subjectiva, enquanto as do juízo estão ligadas à unidade objectiva da consciência».²¹

III – Beck em face de Kant: assunção ou transgressão do espírito da filosofia crítica?

Uma vez eliminado tudo o que na filosofia transcendental remetia ainda para essa zona de sombra que consistia na pressuposição de um dado inicial e irreduzível, de uma *affectio ab extra*, torna-se então possível compreender no seu verdadeiro significado as doutrinas kantianas das categorias e do esquematismo e purificá-las de todos os elementos realistas que as distorciam. O programa de Beck deriva, com uma coerência absoluta, desta única verificação: a filosofia transcendental não deve começar com uma afecção da faculdade de conhecer, mas sim com o acto originário de representar, com o *ursprüngliches Vorstellen*. A doutrina das categorias deve, de seguida, mostrar como esse acto se especifica imediatamente em representações determinadas, a *ursprüngliche Beylegung*, e, finalmente, como estas se particularizam de modo a produzir representações objectivas, a *Anerkennung*, que corresponde à doutrina kantiana do esquematismo.

É a esta tarefa que Beck se entrega no *Einzig möglicher Standpunkt*

21 «[...] ist es mir sehr begreiflich, dass die Gegenstände der Sinnenwelt, den Grundsätzen der transz. Urtheilskraft unterworfen seyn müssen. Um dieses im hellen Lichte zu sehen, so subsumire man die empirische Anschauung unter die Schemata der Categorien: so sieht man sofort, das sie nur dadurch Objectivität erhält, da dann die Frage wie es zugeht, dass die Gegenstände sich nach jenen synthetischen Sätzen *a priori* richten müssen, aufhört. Sie sind ja nur darum Gegenstände, so fern ihre Anschauung der synthetischen Verknüpfung des Schema unterworfen gedacht wird. Z. B. sehe ich die Gültigkeit der Analogie, dass allen Erscheinungen was Beharrliches zum Grunde liege, daher ein, weil, wenn ich das Schema der Substantialität auf die empirische Anschauung beziehe, diese eben hiedurch Objectivität erhalte, mithin muss der Gegenstand selbst, dieser synthetischen Verknüpfung der Substanz und Accidenz unterworfen seyn. Aber wenn ich bis zu dem Princip der ganzen Sache hinaufsteige, dann treffe ich doch eine Stelle an, wo ich sehr gern mir mehr Licht wünsche. Ich sage, die Verbindung der Vorstellungen im Begriff ist von derjenigen im Urtheil verschieden, so dass in der letzten noch über jene Verknüpfung die *Handlung* der objectiven Beziehung vorgehe, also die nemliche Handlung, durch welche man einen Gegenstand denkt. In der That ist es doch ganz was Verschiedenes, [...] wenn man sagt, die Vorstellungen im Begriff sind zur subjectiven Einheit, dagegen im Urtheil zur objectiven Einheit des Bewusstseyns verbunden». Beck a Kant, 31/5/1792; Ak. XI, pág. 338-339.

aus welchen die kritische Philosophie beurtheilt werden muss – um longo título para uma obra destinada a alimentar um também longo equívoco. É que o modo decidido como Beck aí depurava a *Crítica* de todas as máculas de dogmatismo, à custa de uma sua reorganização profunda e de uma reinterpretação das suas teses fundamentais, a rigorosa assunção do ponto de vista transcendental, mostrando que todas as objecções que contra ele tinham sido dirigidas nasciam afinal de uma mesma incompreensão do seu verdadeiro significado, tudo isto não podia deixar de pôr Kant na incómoda posição de verificar que a *Crítica* só podia vencer os seus adversários se comesse primeiro por se vencer a si própria. Mais a mais, o modo terminante como Beck se permitia, através da distinção dos motivos didáctico e sistemático, rejeitar toda uma interpretação que encontrava porém na letra da *Crítica* um suporte inquestionável, pretendendo com isso devolver as acusações aos acusadores, as "deturpações" aos "inábeis vulgarizadores", fazia com que fossem jogadas uma contra a outra duas tendências, divergentes e talvez mesmo contraditórias, que nessa altura coexistiam de uma forma instável no próprio pensamento de Kant. Já o próprio projecto de determinação da verdadeira posição a partir da qual a *Crítica* poderia ganhar inteligibilidade e coerência sistemática não era, de facto, mais do que a clara confissão de que Kant tinha sacrificado a unidade interna da sua obra e amalgamado nela dois pontos de vista mutuamente exclusivos. É por isso que Kant, quando, a propósito da recensão de uma obra de Buhle, decidiu redigir uma declaração pública contra as pretensões de Fichte, não deixou de referir também Beck ao tocar a questão do modo como a *Crítica* deveria ser lida e compreendida: «Por fim, porque o autor da recensão assevera que a *Crítica*, no que ela afirma literalmente a propósito da sensibilidade, não deve ser tomada à letra, mas que quem a queira compreender deve primeiro estar na posse do *ponto de vista* conveniente (o de Beck ou de Fichte) – dado que a letra *kantiana*, precisamente como a aristotélica, mata o espírito –, a esse respeito declaro mais uma vez que a *Crítica* deve ser compreendida literalmente e considerada simplesmente do ponto de vista de um entendimento comum suficientemente exercitado neste género de pesquisas abstractas». ²²

22 «Da endlich Recensent behauptet, dass die Kritik in Ansehung dessen, was sie von der Sinnlichkeit wörtlich lehrt, nicht *buchstäblich* zu nehmen sey, sondern ein jeder, der die Kritik verstehen will, sich allererst des gehörigen (Beckischen oder Fichteschen) *Standpunktes* bemächtigen muss, weil der *kantische* Buchstabe eben so gut wie der aristotelische den Geist tödtet; so erkläre ich hiermit nochmals, dass die Kritik allerdings nach dem Buchstaben zu verstehen, und bloss aus dem Standpunkt des gemeinen nur zu solchen abstracten Untersuchungen hinlänglich cultivirten Verstandes zu be-

O que comanda a recusa de Kant é o facto de Beck, perante a dualidade de tendências que percorriam a *Crítica*, ter optado decididamente por uma compreensão estritamente idealista do ponto de vista transcendental, afastando sem hesitar todas as doutrinas que não podiam ser-lhe assimiladas. Ao fazê-lo, Beck tomava posição num surdo debate entre dois impulsos contraditórios que coexistiam no pensamento kantiano e relativamente aos quais Kant nunca chegaria a tomar uma posição definitiva. A tese da absoluta espontaneidade do sujeito, a interpretação funcional das categorias e a libertação do esquematismo da problemática da "subsunção" são claros exemplos disso. Mesmo sem entrar numa análise detalhada das teses do *Standpunkt*, é pois desde logo possível apercebermo-nos do que nelas não podia deixar de suscitar as reticências de Kant.

Com efeito, Kant havia oscilado permanentemente na *Crítica* entre o ponto de vista da *forma* e o ponto de vista do *acto*, entre uma visão estática e estratificada das faculdades e uma visão dinâmica e construtiva do acto sintético. Se bem que esses dois motivos pudessem entrar desarmonicamente na composição da *Crítica*, eles respondiam no entanto, cada um pelo seu lado, a pressupostos que tocavam os fundamentos do projecto crítico e que não podiam ser dele retirados sem que se fizesse perigar a própria ideia de uma crítica da Razão. Se procurarmos observar o modo como eles encontravam apesar de tudo uma certa forma de equilíbrio dentro da *Crítica*, verificamos então que, do lado do *resultado* das sínteses constitutivas da objectividade, os diversos estratos que a teoria transcendental dos elementos tinha progressivamente distinguido – intuição empírica e intuições puras, categorias e apercepção – convergiam no objecto de experiência e encontravam nele a sua concreção e unidade, enquanto que, do lado da série descendente dos *actos* constitutivos considerados em si mesmos, entre apercepção e intuições puras, entre intuições puras e intuição empírica existia um hiato que nenhuma forma de derivação imanente poderia preencher. Se o ponto de vista dinâmico e construtivo triunfava do lado da série regressiva das condições de possibilidade do objecto de experiência, pois a existência deste era a prova *in concreto* de que a dissociação analítica dos elementos da representação só podia ser realizada a partir do pressuposto da mútua imbricação do fenómeno, das formas da intuição, das intuições puras e das categorias esquematizadas, este resultado era no entanto anulado porque, por sua vez, do lado das sínteses progressivas que permitiam atingir o objecto de experiência a partir da apercepção pura, triunfava pelo seu lado uma visão

estratificada das faculdades, que tornava impossível qualquer tentativa de as derivar geneticamente de uma acção sintética primitiva. É precisamente este o projecto de Beck – derivar de uma acção sintética originária, de uma *Zusammensetzung*, a totalidade dos actos construtores do objecto de experiência.

Ora para que este programa pudesse vir a ser cabalmente realizado, um passo de decisiva importância deveria ser desde logo dado: era necessário abandonar o nível de uma simples reflexão sobre o objecto de experiência, tal como ele é dado na sua oposição à consciência, para nos instalarmos no seio da unidade originariamente sintética da apercepção, expondo a partir dela, e não da consciência tomada na sua oposição ao objecto fenoménico, aquilo que Beck designa como a "produção originária dos conceitos". A reflexão sobre o objecto de experiência ou, o que é o mesmo, a marcha regressiva que ascende do objecto até as suas condições de possibilidade, se não for suportada por esta derivação descendente das estruturas construtoras da objectividade a partir do acto originário de representação, o qual deve ser admitido como o *postulado* de onde deve proceder toda a filosofia transcendental, poderá unicamente conduzir a uma tópica das faculdades que se cristalizará inevitavelmente numa oposição intransponível entre o formal e o material, o *a priori* e o *a posteriori*, perdendo de vista o próprio significado crítico destas distinções: «[...] o postulado: representar-se um objecto num acto originário de atribuição é o princípio supremo de toda a filosofia, sobre o qual repousa o conjunto da lógica geral pura e toda a filosofia transcendental. Estou firmemente convencido de que esta unidade sintética é justamente o ponto de vista de onde se pode, quando o dominamos, compreender verdadeiramente [...] o que deve ser dito em geral *a priori* e *a posteriori*».²³ Isto é assim porque, aí onde o objecto é tomado como algo já dado, fazendo-se abstracção da acção construtora, da *ursprüngliche Beylegung*, que permite pô-lo como existente e opô-lo à consciência, esta última será sempre compreendida de um modo deficiente, como a esfera das *formas*, em si mesmas destituídas de qualquer conteúdo determinado e de qualquer dinamismo construtor, que carecem de uma matéria dada do exterior para que possam ganhar validade objectiva. Com esta oposição entre uma forma já existente no espírito mas vazia e uma matéria que se vem juntar

23 «[...] ist auch das Postulat: durch ursprüngliche Beylegung sich ein Object vorstellen, das höchste Princip der gesammten Philosophie, auf welchem die allgemeine reine Logik und die ganze Transz. Philosophie beruht. Ich bin daher fest überzeugt, dass diese synthetische Einheit, derjenige Standpunkt ist, aus welchem, wenn man sich einmahl seiner bemächtigt hat, [...] was wohl überhaupt *a priori* und *a posteriori* heissen mag [...]». Beck a Kant, 17/6/1794; Ak. XI, pág. 509.

a ela, é o próprio significado transcendental do *a priori* que se perde irremediavelmente. Falar do carácter *a priori* das formas não pode querer dizer que elas seriam uma espécie de "reticulado", anterior a todo conhecimento empírico, que enformaria uma matéria amorfa e depois a sintetizaria de modo a fazer dela um objecto empírico determinado. A forma não é o que misteriosamente se agrega a uma matéria dada de "fora", mas a instância de onde deverá ser derivado o objecto de experiência na plenitude das suas determinações: ela não é um receptáculo, mas antes a própria acção construtora do objecto. O seu carácter *a priori* designa precisamente esta dinâmica de construção e não a simples anterioridade de uma estrutura já acabada e em si mesma vazia que precisasse de receber de uma outra instância o conteúdo a estruturar.

Ora com esta delimitação do modo como deve ser equacionado o problema da "possibilidade da experiência", torna-se pela primeira vez claro, segundo Beck, o domínio em que a filosofia transcendental se deve instalar. É necessário abandonar o plano da *discursividade* ou do mero uso lógico do entendimento, quer dizer, o plano de uma simples reflexão sobre a possibilidade da experiência que pretenda apenas mostrar como o aparato categorial, que se admite estar já dado e formado no sujeito, se pode de seguida *aplicar* aos objectos das intuições empíricas, para que se ascenda até o "uso originário do entendimento", a partir do qual é possível descrever a *gênese* dos conceitos na sua relação com a intuição e apresentá-los como outras tantas formas que assume a acção sintética pela qual a objectividade é constituída. Enquanto esta passagem não for efectuada, enquanto se permanecer no âmbito de uma reflexão que opõe de um lado a matéria *a posteriori* da intuição e, do outro, o plano dos conceitos puros do entendimento, obnubilando-se o facto de estes domínios não serem dois continentes estáticos entre os quais fosse necessário edificar uma ponte, mas procederem de uma mesma acção primitiva, enquanto esta situação se mantiver, a filosofia transcendental será incapaz de realizar a tarefa que, em virtude do seu conceito, a si mesma se impõe e assemelhar-se-á em tudo a essa forma canhestra de reflexão que busca no "inatismo" uma justificação para se furtar à árdua tarefa de expor a formação dos próprios conceitos puros do entendimento.

Uma dedução descendente do objecto de experiência deve, assim, pôr de lado a estratificação das faculdades, resultado de uma reflexão que se instala no seio da oposição entre consciência e objecto, e derivar a partir da unidade sintética objectiva da consciência, da apercepção pura, o conjunto de actos que presidem à constituição da objectividade. Eis como Beck pretende realizar este programa: «Vejo um pedaço de madeira.

Abstraio completamente do facto de que o objecto cai sob o conceito de madeira e dirijo a minha atenção somente para o acto originário de representar que isto é um *objecto* para mim. Desta forma, encontro *primeiro* uma síntese originária do homogéneo que procede das partes para o todo, isto é, espaço. Esta síntese originária ganha determinação na recognição originária, porque o tempo que é por mim produzido nessa síntese fica determinado. *Segundo*, verifico uma síntese originária do homogéneo que procede do todo para as partes, a qual constitui a realidade, o sentimento do espaço. É a síntese da sensação, que fica determinada por meio da recognição originária enquanto um *grau* particular é representado. *Terceiro*, ponho qualquer "coisa" como fundamento desta síntese originária, à qual refiro os seus predicados, e é nesta posição originária que os próprios predicados são como tal obtidos. Na recognição originária, determino o tempo porque ponho este substrato como permanente e a partir dele represento-me pela primeira vez o próprio tempo, pondo o substrato em relação com os seus estados em vários tempos». ²⁴

Vê-se que, para Beck, a dedução deve articular numa dinâmica única o que em Kant tinha sido espartilhado nos sucessivos capítulos da estética, da dedução transcendental propriamente dita, do esquematismo e do sistema dos princípios sintéticos do entendimento puro. Mas o que é também visível é que esta forma de apresentar a dedução transcendental, em vez de consumir o projecto kantiano, abre as portas a uma compreensão da objectividade e da natureza do acto sintético que é rigorosamente incompatível com ele. É justamente por isso que Beck, pretendendo com o seu *Standpunkt* uma entrada triunfal numa Königsberg que o receberia como o vencedor de todos os inimigos da obra crítica, apenas conseguiu que se lhe entreabrisse uma porta em Iena, onde Fichte

24 «Ich sehe ein Stück Holz. Ich sehe ganz davon ab, dass das Object unter dem Begriffe: Holz, steht, und wende die Aufmerksamkeit lediglich auf das ursprüngliche Vorstellen, wodurch es mir *Object* ist. Da finde ich nun *erstens* eine ursprüngliche Synthesis des Gleichartigen, die von Theilen zum Ganzen geht, das ist: Raum. Dieselbe erhält in der ursprünglichen Anerkennung Bestimmtheit, dadurch, dass die Zeit, die mir in dieser Synthesis entsteht, bestimmt wird. Hierdurch erhalte ich eine bestimmt Figur. *Zweytens* bemerke ich eine ursprüngliche Synthesis des Gleichartigen, die von Ganzen zu Theilen geht, und welche die Realität, die Erfüllung des Raums, ausmacht. Sie ist die Synthesis der Empfindung, welche durch die ursprüngliche Anerkennung *bestimmt* wird, wodurch ein bestimmter *Grad* vorgestellt wird. *Drittens* lege ich dieser ursprünglichen Synthesis ein Etwas, (das beharrliche Reale,) zum Grunde, worauf ich seine Prädicate beziehe, in welchem ursprünglichen Setzen gerade dieses, seine Prädicate, erhalten werden. In der ursprünglichen Anerkennung bestimmt ich die Zeit, dadurch, dass, ich dieses Substrat als eine *Beharrliches* setze, woran ich mir allererst die Zeit selbst vorstelle, und dasselbe im Verhältnisse zu seinen Zuständen in verschiedenen Zeiten setze». *Standpunkt*, págs. 151-152.

podia ver nele apenas um primeiro passo, ainda indeciso e incerto, do longo caminho que ele próprio já havia trilhado fora dos caminhos, seguros mas também doravante estéreis, do criticismo ortodoxo.

«O Professor Beck defendeu recentemente [uma] posição que é o ponto de vista adoptado na primeira elaboração da Doutrina da Ciência»²⁵ – esta declaração peremptória de Fichte podia soar aos ouvidos de Beck como uma desfiguração do seu pensamento e como uma perversão das verdadeiras intenções que presidiram à elaboração do *Standpunkt*; no entanto, ela marca também, *contra o próprio Beck*, o reconhecimento de que a sua obra não é, relativamente a Kant, o trabalho menor de um simples *discípulo*, mas o esforço criativo de um verdadeiro *sucessor*.

ZUSAMMENFASSUNG

In dieser Arbeit werden die Thesen S. J. Becks über den kantischen Begriff von *Ding-an-sich* geprüft. Es sollen weder die zwei Doktrinen verglichen werden, noch die Punkte, in denen sie übereinstimmen, noch die Punkte, in denen sie sich voneinander entfernen. Basis-Voraussetzung ist mehr die Idee, dass es *eine* kantische Lehre des *Ding-an-sich* nicht gibt, sondern, dass es vielfältige divergente Tendenzen gibt in der Art, wie Kant das Problem bearbeitet. Die Auffassung Becks wird als ein Dialog mit denjenigen divergenten Tendenzen dargestellt, die in Kants Gedanken koexistieren, und dadurch eine Reflexion, die an die eigene innere Entwicklung der kritischen Philosophie gebunden ist. Die Originalität von Becks Auffassung liegt in seiner Entscheidung eine eng idealistische Interpretation der transzendentalen Philosophie zu privilegieren und – infolgedessen – die theoretischen Nichtigkeit des Begriffs des *Ding-an-sich* zu behaupten, wenn die systematische Darstellung der kritischen Philosophie nach seinem einzigen, voraussichtlichen Prinzip unternommen wird: das Prinzip der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperzeption.

Diese Arbeit wird in drei Teile geteilt. Im ersten Teil wird Becks These geprüft, ob in der *Kritik* des vorliegenden Begriffs des *Ding-an-sich* eine Bewilligung Kants an dem Dogmatismus liegt, die durch didaktische und pädagogische Gründe determiniert ist. Im zweiten Teil werden die Überprüfungen, die von der systematischen Darstellung der kritischen Philosophie bei den Doktrinen der transzendentalen Ästhetik, der transzendentalen Analytik und dem Schema-

25 Fichte, *Wissenschaftslehre nova methodo*, 1798-99, §10A (esta afirmação de Fichte é feita a respeito da teoria do espaço, mas pode ser generalizada, como o mostra a correspondência de Beck com Kant, onde o primeiro descreve o conteúdo de um seu encontro com Fichte; ver Beck a Kant, 24/6/1797, Ak. XII, por exemplo, pág. 175: «Mas sei que o Senhor Fichte, que, como parece, procura partidários, disse de mim que eu me encontro no mesmo caminho que ele [...]»).

tismus gemacht werden müssen, gezeigt, so wie die nachfolgenden Änderungen vom Sinn der Affektion, Synthese und Subsumption. Letztlich, im dritten Teil wird dargelegt, dass die Entscheidung Becks für den Idealismus mit einigen Punkten von Kants Denken nicht übereinstimmt und deswegen von ihm abgelehnt werden müsste.

Pensar Feuerbach

J. Barata-Moura
V. Soroembo Marques
(Organização)


coleção
ACTAS &
COLÓQUIOS



PENSAR A CULTURA PORTUGUESA

Homenagem a
Francisco da Gama Caiiro



Edições Colibri

Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras
da Universidade de Lisboa

DINÂMICA DO PENSAR

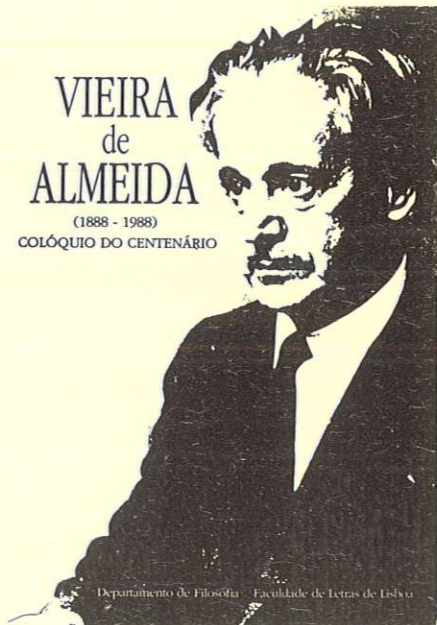
Homenagem
a
OSWALDO MARKET



FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DE LISBOA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
1991

VIEIRA de ALMEIDA

(1888 - 1988)
COLÓQUIO DO CENTENÁRIO



Departamento de Filosofia Faculdade de Letras de Lisboa

SARTRE E O PENSAMENTO DE MARX*

João Paisana

I

O tema que nos foi proposto para o presente encontro, poderemos brevemente formulá-lo: *a presença de Marx na filosofia fenomenológica e existencial*.

Ora, como se sabe, no pensamento do fundador da fenomenologia a influência de Marx é praticamente irrelevante. Com efeito, na fenomenologia transcendental de Husserl não pensamos que se possa encontrar qualquer vestígio, pelo menos directo, quer do materialismo histórico quer do materialismo dialéctico. Por sua vez, na obra de Heidegger, se em algumas raras ocasiões podemos encontrar referências a Marx (p. exemplo: em *Introdução à Metafísica* e no *Seminário de Zähringen*), essas referências são tão ocasionais e tão claramente contextualizadas, que não podemos falar, para bem ou para mal, de uma clara presença de Marx na filosofia heideggeriana. Em todo o caso, os maiores e mais importantes contributos de Heidegger ao pensamento contemporâneo não se situam neste âmbito.

Pensamos que onde mais claramente podemos encontrar a presença de Marx na filosofia fenomenológica-existencial de raiz husserliana é em França, no chamado grupo dos existencialistas de Paris, grupo constituído

* A propósito do 50º aniversário da publicação de *L'être et le néant*, comunicação apresentada em Coimbra (Março de 1993) no VIII Encontro de Professores de Filosofia sobre o tema "Presença e ausência de Marx no Pensamento Contemporâneo".

fundamentalmente por J. P. Sartre, M. Merleau-Ponty e Simone de Beauvoir. Será sobre estes pensadores, em especial sobre Sartre, que irá incidir o nosso estudo.

Contudo, ironicamente, nas primeiras e talvez mais importantes obras dos referidos autores, a presença de Marx e de preocupações de carácter marcadamente político não são ainda sensíveis. Referimo-nos a *L'être et le néant* de J. P. Sartre (1943) e a *Phénoménologie de la perception* (1945) de Merleau-Ponty.

Só posteriormente a 1945, isto é, à experiência da Segunda Guerra Mundial, se irá notar uma clara inflexão dos respectivos percursos filosóficos na direcção que aqui nos ocupa. Diz-nos Sartre: "o que fez estojar tudo isto [a situação do escritor individualista] foi que um dia em Setembro de 1939 recebi uma folha de mobilização e fui obrigado a ir para o quartel de Nancy juntar-me a tipos que não conhecia e que estavam mobilizados como eu. Foi isso que fez entrar o social na minha cabeça: compreendi de repente que era um ser social". (*Situações X*, trad. port. P. Tamen, ed. António Ramos, Lisboa 1977, p. 166). E ainda, "foi a guerra que fez rebentar os quadros envelhecidos do nosso pensamento. A guerra, a ocupação, a resistência, os anos que se seguiram. Queríamos lutar ao lado da classe operária, compreendíamos por fim que o concreto é história e acção dialéctica." (*Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris, 1960, p. 24).

Com efeito, é apenas após a Guerra, com o aparecimento da revista *Les Temps Modernes* (Outubro 1945), que os membros do grupo de Paris mostram pela primeira vez publicamente o novo tipo de preocupações políticas que os orienta. A revista declara-se, desde o início, contra a exploração capitalista em nome da luta de classes, contra o colonialismo e a guerra, contra os sistemas que lhes dão origem, embora não formalizando a sua adesão a qualquer grupo político determinado.

É a vida agitada desta revista que nos irá permitir balizar cronologicamente as diversas etapas do pensamento político dos autores referidos:

- Distinguiremos assim um primeiro período (1945/50), entre o final da Segunda Guerra Mundial e o início da Guerra da Coreia.
- Um segundo período, entre a Guerra da Coreia e a invasão da Hungria pelo exército Soviético (1950/56).
- Um terceiro período, entre a invasão da Hungria e a Guerra de libertação da Argélia francesa (1956/64).

Na verdade, a vida de *T.M.* continua bem para além do período aqui considerado, mas deixa de revestir o papel de fio condutor que nós lhe atribuímos.

1º Período – 1945/50

O primeiro período, que segue imediatamente a Guerra Mundial, é caracterizado pela guerra fria entre os E.U. e a União Soviética. Uma nova guerra parece inevitável. A questão que então se coloca é da escolha de um campo entre os dois blocos.

A posição de *T.M.* parece inicialmente hesitante entre a neutralidade militante e uma certa aproximação à União Soviética. Mas, a partir de 1946 há uma clara aproximação ao bloco Soviético e a consequente condenação dos E.U., continuando, no entanto, a defender intransigentemente a paz. Diz-nos Merleau-Ponty: "devemos ter cuidado para que nada, na nossa acção, contribua para entrar o movimento proletário se ele renasce através do Mundo. Se há greve, ser pelos grevistas. Se há guerra civil, ser pelo proletariado. Fazer tudo o que depende de nós para evitar a guerra entre os E.U. e a U.R.S.S. Reconstruir com o proletariado, de momento nada mais há a fazer. Simplesmente faremos esta política de espera sem ilusões sobre o resultado que poderemos esperar e sem a honrar com o nome de dialéctica". ("Pour la vérité", *T.M.* Janeiro de 1946, retomado em *Sens et non-sens*, Nagel, Paris, 1948, pp. 302/3).

É precisamente esta aproximação à União Soviética que dá origem ao afastamento de Raymond Aron e Albert Ollivier da direcção da revista.

Mas esta aproximação à esquerda não exclui, de modo algum, duras críticas à União Soviética e ao P.C.F.

No plano factual, *T.M.* denuncia a existência na União Soviética de campos de trabalho forçado, antes que a questão se tenha tornado verdadeiramente pública (M.A. Burnier, *Les existentialistes et la politique*, Gallimard, Paris, 1966, pp. 58/9). No campo mais propriamente filosófico, Merleau-Ponty publica, em 1947, *Humanisme et terreur* onde, embora defendendo globalmente uma posição comunista em nome do humanismo, denuncia em termos inequívocos o clima de terror existente na União Soviética. "A discussão não consiste em procurar se o comunismo respeita as regras do pensamento liberal, é demasiado evidente que não o faz, mas [a questão é] se a violência que exerce é revolucionária e capaz de criar entre os homens relações humanizadas... encontra-se ele neste caminho?" (*Humanisme et terreur*, Gallimard, Paris, 1947, p. 13). Já em 1946 Sartre tinha publicado "Materialismo e revolução" (*T.M.*, 1946, retomado em *Situations* III) onde o materialismo histórico é aceite como hipótese de trabalho, mas onde o materialismo dialéctico, sob a forma então dominante de dialéctica da natureza ou dialéctica objectivista, é claramente recusado. Sartre mostra-se solidário com o proletariado revolucionário, recusando, contudo, o "neo-marxismo estalinista" como sua filo-

sofia. "A filosofia revolucionária deve antes de mais nada explicar a possibilidade desse momento de ultrapassagem [a revolução]: e é evidente que ele não poderia provir da existência puramente material e natural do indivíduo, uma vez que este se vira para essa existência para a julgar do ponto de vista do futuro. A possibilidade de se deslocar de uma situação para ter um ponto de vista sobre ela é precisamente aquilo a que se chama liberdade. Nunca nenhum materialismo a explicará... nunca um estado [de facto] do mundo poderá produzir a consciência de classe". (*Ibid.* p. 170/1).

Mas se os existencialistas, embora criticando o capitalismo, se demarcam do P.C.F., este por sua vez não poupa críticas a Sartre e, embora mais mitigadas, a Merleau-Ponty. Com efeito, Sartre e o existencialismo surge-lhe como podendo oferecer, mesmo contra vontade, uma ideologia suplementar à direita e ao individualismo burguês.

É com a Guerra da Coreia que se irão dar transformações profundas.

2º Período – 1950/56

Se Merleau-Ponty tinha até então praticamente dirigido a secção política de *T.M.* (Sartre "Merleau-Ponty vivant" in *Situations* IV), a situação vai-se alterar. Com o desencadear da Guerra da Coreia (1950) a possibilidade de uma nova guerra à escala mundial parece aproximar-se. O neutralismo não sendo já possível, uma opção mais clara entre os dois blocos impõe-se; Merleau-Ponty e Sartre irão ter escolhas distintas. Para Merleau-Ponty, virulentamente anti-estalinista, uma vez que a guerra começara, nada mais haveria a dizer no plano político. A defesa da paz e da neutralidade perdiam sentido. Merleau-Ponty pediu então à redacção de *T.M.* que a revista se abstivesse de artigos de carácter político. Sartre, ao inverso, vai aproximar-se cada vez mais do P.C.F., até praticamente alinhar as suas posições e as de *T.M.* pelas do partido, a partir de 1952.

No longo artigo intitulado "Os comunistas e a Paz" (*Situations* VI, Gallimard, Paris 1964, escrito entre 1952/54) afirma: "na França de hoje a classe operária é a única a dispor de uma doutrina, é a única cujo 'particularismo' está em plena harmonia com os interesses da nação; um grande partido representa-a e é o único que tenha posto no seu programa a salvaguarda das instituições democráticas, o restabelecimento da soberania nacional e a defesa da paz, o único que se preocupa com o renascimento económico e o aumento do poder de compra". O raciocínio de Sartre, ao longo deste período, parece simples: é necessário fazer a política do P.C.F. porque o futuro da democracia passa pela classe operária e o P.C.F. é o partido da classe operária.

Merleau-Ponty abandona definitivamente *T.M.* em 1953 e, mais tarde, em *As aventuras da dialética* atacará duramente a posição de Sartre em "Sartre e o Ultra-Bolchevismo" (1955).

3º Período – após 1956

A aproximação de Sartre ao P.C.F. e ao marxismo oficial vai bruscamente ser interrompida em 1956, com a invasão da Hungria pelo exército Soviético. Em "O Fantasma de Estaline" (*T.M.* 1956/7, retomado em *Situations* VII), a política da União Soviética surge inequivocamente condenada, não apenas pela sua brutalidade, mas igualmente por ser considerada como a própria confissão do fracasso do socialismo soviético: "pela nossa parte, há doze anos que discutimos com os comunistas. Primeiro com violência, mais tarde com amizade. Mas o nosso fim permaneceu sempre o mesmo: concorrer, com as nossas fracas forças, para realizar a união das esquerdas, a *única* que pode ainda salvar o nosso país. Hoje, regressamos à oposição: pela razão muito simples de que não há outro partido a tomar; a aliança com o P.C. tal como ele é, tal como pretende continuar, não pode ter outro efeito além de comprometer as últimas hipóteses da Frente [de esquerda] unida.

Notemos que embora se trate de uma condenação clara da política da União Soviética e do próprio P.C.F., ela não implica o repúdio do marxismo, ela é efectuada em nome da filosofia marxista a que Sartre, dentro da sua perspectiva, pretende permanecer fiel.

Não iremos alongar-nos com mais considerações de carácter histórico, que nos conduziriam necessariamente a referir a luta anticolonialista a propósito da guerra da Argélia (1954/62), assim como a posição do filósofo durante os acontecimentos de Maio de 1968 e posteriormente.

A questão que desejaríamos agora colocar é mais especificamente de carácter filosófico.

II

De início politicamente descomprometida, a posição de Sartre relativamente ao *marxismo oficial*, isto é, do P.C.F., oscilou sempre em torno de acontecimentos políticos concretos: guerra fria, Guerra da Coreia, invasão da Hungria, etc. Surge então naturalmente uma questão: em que medida interessou o marxismo a Sartre para além dos aspectos políticos circunstanciais? Mais precisamente, qual o lugar que a influência de Marx e o compromisso político ocupam no pensamento de Sartre? Qual a relação com seu pensamento anterior, isto é, com a filosofia de *L'être et le néant*?

Pensamos poder formular claramente uma resposta a estas questões: é através da *problemática moral* que a influência de Marx se pode articular com a filosofia de Sartre.

Como dissemos, Sartre termina *L'être et le néant* com a promessa de publicar proximamente uma obra dedicada à filosofia moral. Esta promessa nunca foi cumprida. Terá sido isto meramente accidental, ou marcará uma dificuldade e hesitação no pensamento de Sartre, dificuldade que se relaciona com o que aqui nos ocupa?

Teremos assim que regressar brevemente a *L'être et le néant* para, através das formulações desta obra, poder colocar a *questão moral*, tal como Sartre a compreende.

Na Introdução a *L'être et le néant*, o autor afirma que para a consciência "ser é aparecer" e, como tal, a fenomenologia, ciência da aparição (*Erscheinung*), não se situa a nível meramente gnosiológico, mas tem imediatas implicações ontológicas, a saber: permite determinar o *pour-soi* como ser transfenomenal da consciência e o *en-soi* como ser transfenomenal do fenómeno.

Mas como toda a consciência é consciência posicional do objecto e consciência não posicional de si própria, tal significa que a consciência não tem um saber imediato do seu ser – o seu saber imediato é do objecto. Apenas pela *reflexão* a consciência pode alcançar um saber do seu ser.

A ontologia fenomenológica de Sartre é assim uma filosofia do *cogito*; será pois o *cogito* que nos irá permitir determinar as *estruturas imediatas do pour-soi* e que irá permitir descrever o homem como *ser-no-mundo*.

Após uma breve crítica a Husserl, motivada por este nunca ter pretendido ultrapassar o *cogito* e não ter, como tal, fundado o ser do conhecimento, Sartre critica igualmente Heidegger, por este não ter tomado como ponto de partida o *cogito*. Mas "o *Dasein*, por ter sido privado desde a origem da dimensão da consciência, nunca poderá reconquistar tal dimensão". (*Ibid.* p. 115)

Ora, segundo Sartre, é necessário partir do *cogito*, e a primeira estrutura do *pour-soi* a que a reflexão nos dá acesso é, precisamente, a *presença a si*. Na verdade, esta estrutura do *pour-soi* não é mais do que a *consciência não temática de si própria*, que toda a consciência, enquanto consciência temática de qualquer coisa, implica.

"A consciência pré-reflexiva é consciência de si. E é esta noção de si (*soi*) que é necessário estudar, porque ela define o próprio ser da consciência". (*Ibid.* p. 118). O *si* representa uma distância ideal na imanência do sujeito em relação a si mesmo, um modo de *não ser a sua própria*

coincidência, de escapar à identidade, pondo-a no entanto como unidade – É o que chamaremos *presença a si*. (*Ibid.* p. 119) Como vimos, se a consciência é conhecimento, ela não é, no entanto, conhecimento imediato de si.

É ainda a referida estrutura da consciência que nos permite determinar um outro aspecto do *pour-soi*: a *facticidade*.

O *pour-soi* é, na medida em que não é o fundamento da sua *presença ao mundo*.

Com efeito, o *cogito* revela o *pour-soi* como não sendo o seu próprio fundamento, uma vez que o *reflexivo* pressupõe um *irreflectido de facto*, que o fundamente. (*Ibid.* p. 122)

Se o *en-soi* não pode ser o seu próprio fundamento, nem o fundamento dos outros seres, o fundamento em geral vem ao mundo, pelo *pour-soi*. Com ele surge o fundamento pela primeira vez.

A consciência é assim o ser do fundamento, mas é *contingente que exista uma consciência*. O acontecimento absoluto ou *pour-soi* é contingente no seu próprio ser. (*Ibid.* p. 125)

É esta contingência do *pour-soi* que, segundo Sartre, é a *facticidade* (*Ibid.* p. 125). O *pour-soi* não escolhe a sua situação, ele é sempre *já situado*.

O *en-soi* concreto e real está todo inteiro presente no coração da consciência, como o que ela se determina por si mesma a não ser, uma vez que ela não é coincidência consigo própria. Ora o *cogito* deve conduzir-nos a descobrir esta presença total – entrevemos assim um meio de sair do *cogito*. (*Ibid.* p. 128)

O *pour-soi* é o fundamento de si como falha de ser, isto é, ele *faz-se determinar no seu ser por um ser que ele não é* – trata-se então de uma *negação interna*, uma *falta (manque)*.

É precisamente para esclarecer esta noção de negação interna ou de *falta (manque) de ser* que Sartre utiliza o célebre exemplo da lua em quarto crescente.

Uma falta supõe:

- o que falta (*manquant*)
- aquilo a que falta (existente)
- *totalidade* que foi desagregada pelo que falta e que seria restaurada pela síntese do que falta com o existente (*manqué*).

Seja o exemplo: "se digo que a lua não é cheia e que lhe falta um quarto (de lua), realizo este juízo sobre *uma intuição plena*, de um crescente de lua".

Assim o que é dado à intuição é um *en-soi* que em si mesmo não é completo nem incompleto, mas que é o que é simplesmente, sem relação com outros seres. Para que este *en-soi* seja considerado crescente de lua, é necessário que uma realidade humana ultrapasse o dado para o projecto da totalidade a realizar – o disco da lua cheia – e regresse em seguida ao dado, para o constituir como crescente da lua: – um existente a que *falta* algo.

Deste modo, no mundo humano, o ser incompleto que se dá à intuição como o que falta (*manquant*) é constituído pela totalidade desagregada (*manqué*) – quer dizer pelo que ele não é – no seu ser; é a lua cheia que confere ao crescente o seu ser crescente; é o que não é que determina o que é". (*Ibid.* p. 130)

Ora a falta não pode ter origem no *en-soi*, porque ele é apenas o que é, plena positividade.

Então, para que um ser seja uma falta, ou privado, (*manquant* ou *manqué*) é necessário que um ser se torne a sua própria falta; só um ser que falta, pode ultrapassar o ser para o que é privado (*manqué*).

O homem, na sua própria transcendência para o que lhe falta, ultrapassa-se para o ser particular que ele seria se fosse o que é; uma realidade humana existe, desde o início, como falta e em ligação sintética imediata com o que lhe falta. Ela surge, como tal, em presença da sua própria totalidade ou *soi*, como falta desta totalidade.

Ora o ser do *soi* é o *valor*: "o seu ser é ser valor, isto é, não ser. Assim o ser do valor enquanto valor é o ser do que não tem ser". (*Ibid.* p. 136)

A realidade humana é aquilo em virtude do qual o valor surge no mundo (*Ibid.* p. 137)

O valor tomado na sua origem ou valor supremo, é o *para além*, o *para* da transcendência. É a totalidade de todas as faltas, não o que falta. Poderemos dizer, segundo Sartre, que o valor é como o *en-soi* ausente que habita o *pour-soi* e a sua liberdade².

"Nada faz existir o valor, senão esta *liberdade* que ao mesmo tempo me faz existir a mim mesmo". (*Ibid.* p. 138) Mas então, do mesmo modo que para o *pour-soi*, há uma total contingência de ser para o valor, o que torna *relativa toda a moral*.

Notemos, no entanto, que o valor não é tematicamente conhecido, ele é apenas vivido pela consciência não tética do *pour-soi*. Só a reflexão o torna objecto duma tese, por isso a *consciência reflexiva é consciência moral*, enquanto revela os valores. (*Ibid.* p. 139)

2 Ao contrário de Heidegger, para Sartre, a transcendência não é para o mundo, mas para um valor intramundano. A possibilidade fica assim determinada e nunca surge numa eclosão de possibilidades finitas.

Se retomarmos o exemplo anteriormente referido, o que surge como 'o que falta' (*manquant*) é o possível do *pour-soi*. O possível surge sobre o fundo de negação (do existente) do *pour-soi*.

O *pour-soi* não pode aparecer sem ser habitado pelo valor e projectado para os seus possíveis próprios. Notemos que, reenviando-nos para os possíveis, o *cogito* expulsa-nos para fora do instante, para o que ele é sob o modo de o não ser.

Por outro lado, se o possível não pode vir ao mundo senão pelo *pour-soi*, e se o possível é uma opção sobre o ser, isto implica para a realidade humana a necessidade de "ser o seu ser sob a forma de opção sobre o seu ser" (*Ibid.* p. 144) – isto é, como *liberdade*.

O possível é pois determinado em função do valor; deste modo a liberdade não será a opção de uma possibilidade, mas a *criação do valor*.

A última estrutura do *pour-soi* será o que Sartre denomina por *circuito de ipseidade*.

Como vimos, o *pour-soi* é separado da presença-a-si que lhe falta, num sentido pelo nada e noutro sentido pela totalidade do existente no mundo; enquanto o *pour-soi* é possível, é *pour-soi* como *presença a um certo estado no mundo*. Assim o ser para além do qual o *pour-soi* projecta a coincidência consigo é o *mundo*, ou distância do ser infinito para além do qual o homem deve reunir-se ao seu possível. Chamaremos "*circuito de ipseidade* a relação do *pour-soi* com o possível que ele é" – e "*mundo* a totalidade do ser enquanto é atravessada pelo circuito de ipseidade". (*Ibid.* p. 146)

O mundo é então a totalidade dos seres enquanto existem no interior do circuito de ipseidade.

Deste modo, "sem mundo não há ipseidade; sem ipseidade não há mundo" (*Ibid.* p. 149) O mundo não pode pois ser considerado como o mero conjunto do *en-soi*, nem um mero conjunto de objectos de conhecimento.

Estudar o *pour-soi* é estudar os seus *modos de ser no mundo*, não é determinar as suas propriedades como se ele fosse um objecto. É uma *análise existencial*.

III

Mas todas as estruturas do *pour-soi* se pressupõem reciprocamente, isto é, elas só existem quando articuladas numa estrutura unitária que constitui o próprio *pour-soi*. É o que nos mostra a *temporalidade*. Será precisamente a articulação unitária das estruturas do *pour-soi*, através da temporalidade, que permite a unidade do *projecto* existencial.

Não iremos desenvolver o tema da temporalidade em *L'être et le néant*; para as nossas actuais intenções, basta-nos referir que, segundo o autor, para estudar a temporalidade é necessário abordá-la como *uma totalidade que domina as estruturas secundárias* e lhes confere significação.

Se as várias dimensões temporais se implicam reciprocamente, os diversos momentos estruturais do *pour-soi* só podem existir quando unitariamente articulados no projecto existencial. "O presente não é ontologicamente anterior ao passado ou ao futuro, é condicionado por eles do mesmo modo que os condiciona. O tempo é a estrutura interna do *pour-soi*". (E.N. p. 188)

Notemos no entanto que, como o *pour-soi* é consciência temática do mundo e consciência não temática de si, o que se revela à consciência é o *mundo futuro*, não o futuro do *pour-soi* posto explicitamente. Deste modo, o futuro revela-se como o conjunto de possibilidades *no mundo*.

IV

Será necessário abordar agora a relação entre os valores e a realidade humana não os tomando isoladamente, através da consideração abstracta das estruturas do *pour-soi*, mas estudando-os na sua unidade concreta, isto é, no mundo.

Opondo-se resolutamente a Max Scheler (*Ibid.* p. 136), Sartre considera que o valor não é um *dado* nem um *a priori material*. O valor encontra a sua fundamentação na subjectividade ou, melhor, no próprio *pour-soi*. Ao contrário do defendido pelo autor de *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, não será possível estabelecer '*a priori*' uma hierarquia axiológica, fundando-se em valores *objectivos, dados*.

Como vimos, o valor surge porque o *pour-soi* tem que ser o seu ser, não o é simplesmente. Mas, como para o *pour-soi* *ser é fazer* (*Ibid.* pp. 507, 555) e fazer fazendo-se, a relação concreta com o valor estabelece-se na acção.

Ora, segundo Sartre, a primeira condição da acção é a *liberdade*.

Como se sabe, para o autor, o *pour-soi* é inteiramente livre e isto pela simples razão de que ele não pode ser determinado pelo *en-soi*. Para que a acção seja possível é necessário que o *pour-soi* realize uma dupla negação (*néantisisation*): "por um lado será necessário que ele [*pour-soi*] ponha um estado de coisas ideal como puro nada *presente*, por outro lado, será necessário que ponha a situação actual como nada em relação a esse estado de coisas". (*Ibid.* p. 510) Encontramos de novo uma situação

análoga ao exemplo do crescente de lua, que nos permitiu afirmar que o ser é determinado pelo não ser. Ora, ao inverso, o ser (*en-soi*) não pode determinar o nada (*pour-soi*) e deste modo a determinação do *pour-soi*, na acção, é inteiramente livre face a qualquer situação de facto.

Se se pretende que a acção do *pour-soi* não é inteiramente livre, porque, sendo intencional, ela é orientada por motivos e móbeis, será no entanto necessário notar que os motivos e móbeis da acção só surgem *como tal*, em função de um *fim* projectado livremente pelo *pour-soi*. Diz-nos o autor: "Resulta que é impossível, com efeito, encontrar um acto sem móbil, mas não é necessário concluir que o móbil é a causa do acto: faz parte integrante dele. Porque, como o projecto decidido para uma mudança não se distingue do acto é num só movimento que se constitui o móbil, o acto e o fim. Cada uma destas três estruturas reclama as outras duas como a sua significação" (*Ibid.* p. 513)

A própria vontade não condiciona a liberdade mas, ao inverso, pressupõe-na. Enquanto a projecção existencial dos fins se realiza a nível *irreflectido*, a deliberação voluntária é característica da reflexão e implica já, como tal, o nível *irreflectido* que lhe é anterior e a funda. Diz o autor: "longe que a vontade seja a manifestação única ou pelo menos privilegiada da liberdade, ela supõe, ao contrário, o fundamento de uma liberdade original para se poder constituir como vontade. A vontade, com efeito, põe-se como decisão *reflectida* em relação a certos fins. Mas estes fins ela não os cria". (*Ibid.* p. 519) Quando a deliberação da vontade intervém a escolha está feita.

A vontade apenas escolhe reflexivamente os motivos que já foram previamente constituídos a nível *irreflectido*. Ela pode escolher os meios, não os fins. "Quando delibero, os dados estão lançados. Se devo chegar a deliberar, é simplesmente porque entra no meu projecto original dar conta dos móbeis pela *deliberação* antes do que por qualquer outra forma de descoberta... quando a vontade intervém a decisão está tomada". (*Ibid.* p. 527)

Uma vez que a *facticidade* é, como vimos, uma estrutura fundamental do *pour-soi*, toda a acção livre se efectiva necessariamente em *situação*. No entanto, não é a situação que conduz ou mesmo condiciona a acção do *pour-soi*; é este, através do *projecto existencial* que confere significado à própria situação. Diz-nos o autor: em situação o *pour-soi* "descobre o estado de coisas que o rodeia como motivo para uma reacção de defesa ou de ataque. Mas apenas pode fazer esta descoberta porque põe livremente o fim em relação ao qual o estado de coisas é ameaçador ou favorável". (*Ibid.* p. 568) A situação apenas existe em correlação com a superação do dado para um fim.

Deste modo é o *projecto existencial* – embora possa ser realizado de múltiplas maneiras, como o mostra a psicanálise existencial (*Baudelaire* (1947) pp. 85, 199; *Saint Genet, comédien et martyr*) – que, visando a realização do valor *supremo*, unifica livremente a multiplicidade dos fins (*EN*, p. 722). Ora, segundo Sartre, o *valor supremo* que o *pour-soi* visa realizar é apresentar-se como o seu próprio fundamento, como *ens causa sui*. O valor fundamental que preside a este projecto é o "*en-soi-pour-soi*", isto é, o ideal de uma consciência que seria o fundamento do seu próprio ser *en-soi*, pela pura consciência que teria de si mesmo. Pode dizer-se que o que melhor torna concebível o projecto fundamental da realidade humana é que "o homem é o ser que projecta ser Deus" (*Ibid.* p. 653). Naturalmente que este projecto é necessariamente irrealizável e, como tal, "o homem é uma paixão inútil".

Poderemos assim concluir que é a *liberdade*, entendida como distância negativa (*neantisante*) do *pour-soi* a si mesmo, o *fundamento do valor*. O valor vem ao mundo pelo *pour-soi*.

O valor não é um dado objectivo, nem determinado por um simples princípio formal que o *pour-soi* se deveria limitar a seguir no comportamento moral. O valor não é *en-soi*. (*O existencialismo é um humanismo*, trad. port. V. Ferreira, Ed. Presença, p. 192)

Como determinar então o comportamento moral? É precisamente com esta questão e com a promessa de uma resposta, em obra posterior, que termina *L'être et le néant*.

V

Sartre não cumpriu integralmente esta promessa e a sua moral nunca foi, por ele, efectivamente publicada. Só postumamente, em 1983, foram publicados os *Cahiers pour une morale*, escritos em 1947/8. Ora estes cadernos, devido ao seu estado embrionário, reconhecido pelo próprio autor (*Situações X*, trad. port. P. Tamen, Ed. A. Ramos, Lisboa, 1977), não podem ser considerados como uma resposta satisfatória. No entanto, fornecem-nos algumas indicações.

Encontramos, em primeiro lugar, uma hesitação irrecusável no pensamento do próprio Sartre. O acesso a uma moral material, de valores objectivados, tinha sido vigorosamente negado na discussão com M. Scheler. Abria-se no entanto outra possibilidade: o *pour-soi*, através da reflexão purificadora, não deveria perseguir já a miragem da síntese com o *en-soi*; ao inverso, ele deveria assumir abertamente a sua situação, com tudo o que ela comporta de fáctico, e não pretender elevar-se a uma simples liberdade formal, meramente vazia, a *liberdade da indiferença*. O

comportamento não deveria então privilegiar nem o *en-soi*, nem o *pour-soi* desenraizado, mas deveria orientar-se no sentido de uma *moral da situação*.

É precisamente este o sentido que podemos entrever nas obras de Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté* (1947) e F. Jeanson, *Le problème moral et la pensée de Sartre* (1947), ambos gozando da aprovação explícita de Sartre.

Não haveria no entanto um perigo que espreitaria uma tal orientação? Não teria sido essa dificuldade que conduziu Sartre a hesitar?

Com efeito, tanto na conferência *O existencialismo é humanismo* como nos *Cadernos para uma moral*, há uma ideia vigorosamente afirmada que constitui a primeira exigência da formulação de qualquer moral: a *universalidade* do *pour-soi*. "Quando dizemos que o homem se escolhe a si, queremos dizer que cada um de nós se escolhe a si próprio; mas com isso queremos também dizer que, ao escolher-se a si próprio, ele escolhe todos os homens"; e ainda, "por consequência, todo o projecto, por mais individual que seja, tem um valor universal", diz-nos o autor em *O existencialismo é um humanismo* (pp. 184/5 e 217). Do mesmo modo, nos *Cadernos*, é afirmado como condição da própria moral: "Na verdade escolhemos o *universal* concreto. Isto é, o conjunto dos homens que se encontram na mesma situação". (*Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris, 1983, p. 14) E continua, "a quem se dirige a exigência moral? Ao universal abstracto? Mas então perde todo o sentido e torna-se também abstracta, formal". (*Ibid.*, p. 14) E Sartre conclui, "é necessário, em verdade, criar o universal concreto". (*Ibid.*, p. 15)

Mas não surgiria assim uma contradição? Por um lado, a exigência moral de *universalidade*, por outro, o possível subjectivismo (quando não mesmo radical individualismo) de uma *moral de situação*?

Foi, segundo pensamos, esta a dificuldade que conduziu Sartre a não publicar a obra prometida sobre a moral. Tomando como ponto de partida uma tal dificuldade, torna-se bastante mais clara a exigência proclamada por Sartre de uma moral de compromisso (*O existencialismo é um humanismo*, p. 212) e os motivos que conduziram do comportamento moral ao compromisso político.

Se a moral só é possível como moral de *situação* e se a primeira exigência da moral é a *universalidade*, então a primeira exigência da moral é a *universalização da situação*. O compromisso político, visando universalizar a situação do *pour-soi*, surge como condição da formulação de uma moral.

Será precisamente este aspecto que nos permitirá avaliar toda a importância e influência exercidas pela obra política de Marx no pensamento do filósofo francês.

Ora, numa sociedade de classes, segundo Marx, o que não permite a universalidade da situação é a relação particular de propriedade que cada uma dessas classes estabelece com os meios de produção. Diz-nos Sartre: "um dos sentimentos mais profundos e mais simples do proletariado, um dos dados imediatos da consciência de classe, é a consideração de si próprio como puro *estar-aí*, sem relação de solidariedade com o todo social. Não está integrado na sociedade, *reside ao lado dela*, numa semi-integração que se lhe impõe". (*Situations* VI, Gallimard, Paris, 1964, p. 109)

Só a universalidade da relação de propriedade permitirá a universalidade da situação; isto é, a universalidade da situação, condição da moral, tem como condição a abolição da sociedade de classes, ou seja, tem como condição prévia a *luta e o compromisso políticos*. Torna-se impossível formular, numa sociedade de classes, uma moral de situação, de um ponto de vista meramente teórico, contemplativo, sem cair numa moral simplesmente formal, abstracta". Como não tem por fim modificar o mundo, mas mantê-lo [a filosofia da opressão], declara que o *contempla* tal como existe", mas "a superioridade do pensamento revolucionário reside no facto de proclamar primeiramente o seu carácter de acção"; e ainda, "o pensamento revolucionário é um *pensamento em situação*". (*Situações* III, trad. port. de R. M. Gonçalves, Europa América, Lisboa, 1971, pp. 160 e 159) É por esta via que a influência do pensamento de Marx vai adquirir progressivamente maior peso na filosofia sartreana, como se verifica pelo sub-título dos volumes VI e VII de *Situations*, a saber: *Problèmes du Marxisme* (Gallimard, Paris, 1964 e 1965), assim como pela temática de *Critique de la raison dialectique* (Gallimard, Paris, 1960).

A luta e o compromisso político, visando estabelecer "uma sociedade sem classes, onde já não se encontrarão superiores nem inferiores" (*Situações* III p. 82), surgem assim como *tarefa prática prévia à formulação de qualquer moral, que se pretenda enraizar na situação concreta*.

A tarefa do socialismo e o compromisso político implícito para o realizar surgem, deste modo, para Sartre, mais como uma livre *proposta* do que como uma necessidade inscrita no movimento da história. Em *Critique de la raison dialectique* diz-nos o autor: "o que faz com que não sejamos simplesmente marxistas? É que consideramos as afirmações de Engels e Garaudy princípios directores, indicações de tarefas, problemas e não verdades concretas; numa palavra, elas aparecem-nos como ideias reguladoras". (*Critique de la raison dialectique*, p. 33)

Para Sartre, o socialismo e a moral são possíveis, mas não necessários: "a revolução não é um momento de derrube de um poder por outro, é um longo movimento de distanciamento do poder. Nada nos garante o êxito. Mas também nada nos pode convencer racionalmente de que o fracasso é fatal. A alternativa é socialismo ou barbárie". (*Situações X*, p. 200/1).

RÉSUMÉ

Après un rapide exposé du trajet politique de J. P. Sartre et de la revue *Temps Modernes* on se questionne sur les rapports tardifs entre la philosophie et la pensée politique chez le philosophe. Il faut donc revenir à *L'être et le néant* et essayer de comprendre pourquoi cet ouvrage s'est terminé avec une promesse qui n'a pas été soutenue par l'auteur: la formulation d'une morale.

Selon *L'être et le néant* seulement une morale de situation est soutenable. D'un autre côté, l'universalité est l'exigence première pour la formulation de la morale. Ainsi, pour qu'une morale devienne possible il faut d'abord universaliser la situation de l'homme. Mais si on accepte, avec Marx, que dans une société divisée en classes c'est exactement cette division qui ne permet pas l'universalité de la situation, il devient clair que l'abolition des classes est la condition exigée par l'universalisation de la situation et, donc, par la morale. *L'engagement politique*, visant l'abolition des classes sociales, devient alors la condition préalable à la formulation de la morale. Pour Sartre le socialisme et la morale sont possibles, ils ne sont pas nécessaires; l'alternative est donc: socialisme ou barbarie.

REVISTAS FILOSÓFICAS EM PORTUGAL*

Pedro Calafate

É nossa intenção, no presente artigo, elaborar um levantamento das publicações portuguesas de índole filosófica, na convicção de que um estudo desta natureza se reveste da maior importância para a actividade dos nossos investigadores e estudiosos.

Na realidade, o panorama intelectual português conheceu, desde o início do século XVIII, um numeroso conjunto de iniciativas neste domínio, expressão de uma vitalidade muitas vezes ignorada e que se pretende, deste modo, pôr a descoberto. Muitos dos títulos aqui incluídos, possivelmente devido à sua efémera duração, são quase desconhecidos dos investigadores e, no entanto, neles colaboraram os mais relevantes nomes da inteligência filosófica portuguesa, como não será difícil verificar pela leitura das páginas que se seguem.

Aqui se incluem títulos de publicações estritamente filosóficas a par de outros que se revestem de um carácter mais amplo no domínio da cultura, mas nos quais a produção filosófica está também presente, indicando-se, sempre que possível, o nome dos respectivos colaboradores. Trata-se, por isso, de um trabalho de âmbito essencialmente bibliográfico, mas que adquire a dimensão de um suporte que nos parece de utilidade para a investigação no campo da filosofia em Portugal.

* Desejamos expressar os nossos agradecimentos ao Dr. António Braz Teixeira que, generosamente, nos franqueou a vastíssima informação de que dispõe, indispensável à elaboração do presente texto.

Pode considerar-se que uma das primeiras revistas filosóficas em Portugal, com carácter periódico, foi o *Jornal Enciclopédico*, editado na segunda metade do século XVIII, em plena vigência das Luzes. Dando expressão ao conceito iluminista de filosofia, entendida como meio omnicompreensivo, e ao pendor enciclopédico da cultura da época, foi uma importante tribuna de divulgação das conquistas culturais dos "Modernos" em todos os domínios do saber, embora com maior incidência nos problemas de carácter científico e económico, sem contudo desprezar as áreas do Direito e da Filosofia Moral.

Este mesmo afã de divulgação das conquistas do progresso civilizacional, no âmbito da cultura e do saber, marcou algumas das mais importantes publicações periódicas da centúria seguinte, como é o caso do *Panorama, Jornal Literário e Instructivo da Sociedade Propagadora dos Conhecimentos Úteis*, editado semanalmente em Lisboa, a partir de 1837. A referida sociedade era presidida por Anselmo José Bramcaamp, sendo o jornal dirigido por M.A. Viana Pedra, João Baptista Massa e Félix da Costa Pinto. Perseguiu um ideal de divulgação e, sobretudo, de instrução e pedagogismo social, que animou parte considerável das mentes cultas do nosso século XIX, visando a ascensão do indivíduo ao estado de cidadania.

O ano de 1852 ficou assinalado pelo início da publicação de dois títulos, um de efémera existência e outro ainda em publicação. Referimo-nos, no primeiro caso, à revista *A Península*, editada no Porto entre 1852 e 1853, onde encontramos textos de interesse filosófico da autoria de Amorim Viana, Ribeiro da Costa e Almeida e de Custódio José Vieira. No segundo caso encontra-se a revista *O Instituto*, editada em Coimbra de 1852 aos nossos dias, contando com a colaboração filosófica, entre outros de Amorim Viana, Antero de Quental, Faria e Maia, Manuel Emídio Garcia, Joaquim de Carvalho, Vieira de Almeida, Sílvio Lima, Agostinho da Silva e Alexandre Fradique Morujão.

Na continuidade do periódico *O Panorama* situou-se, embora em plano de bem maior profundidade e importância a revista *A Renascença, órgão dos trabalhos da geração moderna* (1878-79), editada na cidade do Porto e dirigida por Joaquim de Araujo, na qual viriam a colaborar os mais destacados membros da Geração de 70, como Teófilo Braga, F. Adolfo Coelho, Ramalho Ortigão, Antero de Quental, Eça de Queirós, contando ainda com nomes como os de Amorim Viana e Alexandre Herculano. O objectivo declarado da *Renascença* era, escreve-se no manifesto de apresentação, "dinamizar o movimento de renovação iniciado com a carta *Bom senso e bom gosto*", à luz do que se considerava ser "o

espírito filosófico moderno", submetendo-lhe os domínios da poesia, da história, da crítica literária, da antropologia e da linguística.

Se o objectivo do *Panorama* era, como aí se lê, o "o copioso derramamento de conhecimentos úteis, a *Renascença* vai mais longe – quer representar a época que vamos atravessando, com todas as suas tendências e com todas as suas aspirações".

Não esteve distante deste o objectivo a revista *O Ocidente* (1878-1914), que soube aliar os propósitos da divulgação científica aos da discussão filosófica e cultural, nela colaborando, desde o seu início, Antero de Quental, Oliveira Martins, Guilherme de Azevedo e outros vultos da Geração de 70.

Atendendo, por seu turno, ao domínio do positivismo no ensino universitário e à sua receptividade em sectores importantes da nossa Inteligência, não será de estranhar a edição de algumas revistas destinadas a difundir a filosofia positivista. Importa destacar, entre as mais importantes, *O Pantheon*, revista quinzenal de ciências e letras aparecida na cidade do Porto em 1880. Foi dirigida por J. Leite de Vasconcellos e Montalverne de Sequeira, e da lista dos colaboradores permanentes constam, entre outros, Teófilo Braga, Teixeira Bastos, Guerra Junqueiro, F. Adolfo Coelho e Martins Sarmiento. Fundada no seio da classe académica portuguesa, foi seu propósito "acompanhar o movimento intelectual moderno" à luz do que se considerava ser o ideal de "positividade". Na sequência do *Pantheon* surgirá, em 1882, a revista *O Positivismo*, dirigida por Teófilo Braga e Júlio de Matos, contando entre os seus colaboradores com Teixeira Bastos, Consiglieri Pedroso e Horácio Ferrari.

No mesmo âmbito são de destacar ainda as revistas *Era Nova* (Lisboa, 1880-1881), dirigida mais uma vez por Teófilo Braga com a colaboração de Teixeira Bastos, e a *Revista de Estudos Livres* (Lisboa 1883), dirigida por Teófilo Braga, Teixeira Bastos, Sílvio Romero, Américo Brasiliense e Carlos Koseritz. Esta revista, embora de duração efémera, deve ser assinalada do ponto de vista das relações culturais luso-brasileiras, pois nela colaboraram elementos destacados da filosofia brasileira da época, com destaque para Tobias Barreto, que aí publicou, em três fascículos, um importante estudo sobre a "literatura clássica alemã", para além de Sílvio Romero e Clóvis Bevilacqua. Entre os colaboradores portugueses da *Revista de Estudos Livres* importa nomear Teófilo Braga, Teixeira Bastos, Moniz Barreto, Júlio de Matos e Oliveira Martins.

Por seu turno, reflectindo as preocupações crescentes pelo problema da educação, situa-se a *Revista de Educação e Ensino* (1885-1896), dirigida por Ferreira Deusdado, publicada semanalmente em Lisboa. Nela

se encontram, de forma irregular, textos relevantes no âmbito da filosofia da educação, nomeadamente de Antero de Quental.

A segunda metade do século XIX em Portugal conheceu uma enorme profusão de publicações periódicas entre jornais e revistas, muitas vezes mais vocacionadas para o propagandismo crítico e de intervenção política ou para o plano literário, do que propriamente para a reflexão filosófica. Não significa isso que nelas se não possa encontrar, embora de forma irregular, artigos e estudos marcantes no campo da filosofia, assinados nomeadamente por Antero de Quental e Oliveira Martins entre outros, à semelhança do que sucederá, já no período republicano, com Leonardo Coimbra. Registe-se, neste caso e para o século XIX, periódicos como *O Fósforo*, a *Revista de Portugal*, dirigida por Eça de Queirós ou ainda *A Província*, fundada e dirigida por Oliveira Martins.

Entrando já na presente centúria emerge destacada a revista *A Águia* (cinco séries, 1910-1932), fundada e dirigida por Teixeira de Pascoaes e inspirada pelos intelectuais reunidos em torno da sociedade portuense "A Renascença Portuguesa". Embora dando expressão a tendências plurais, corporizou, a partir da segunda série, o movimento poético e filosófico do "saudosismo". Contou, entre os seus colaboradores, com os vultos mais eminentes da cultura portuguesa da época, destacando-se, para além de Pascoais, Leonardo Coimbra, Jaime Cortesão, Raul Proença, Sampaio Bruno, Fernando Pessoa, Mário de Sá Carneiro, Mário Beirão, António Correia de Oliveira e ainda António Sérgio, este último como voz crítica e dissonante perante o saudosismo de Pascoais, acabando por concretizar essa discordância na fundação, em 1918, da revista *Pela Grei*. Durante a década de 20, *A Águia* esteve estreitamente ligada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

A citada revista fundada por António Sérgio, de que saíram sete números (1918-1919), segue uma linha de pedagogismo e reformismo social de evidente coordenada ética. Com efeito, para o seu director, a "grei" não se entende como o somatório das gentes mas como o aspecto moral que dela faz um todo com sentimentos, ideias e aspirações comuns, e daí uma atenção permanente perante os "problemas colectivos", muito para além da mera política partidária em que se degladiava o regime republicano. Criar, acima dos partidos, uma força moral na sociedade portuguesa, estruturar uma opinião pública e uma "consciência de Grei", tal foi o objectivo perseguido pela revista. Daí os vários artigos dedicados à articulação entre "opinião pública" e "democracia", à análise da situação "moral e social" do país, complementados com estudos pormenorizados sobre a nossa evolução no âmbito da economia e da demografia.

Esta segunda década da I República verá ainda a publicação de um título de duração breve, a revista *Dyonisos* (1912-1928), de inspiração coimbrã e dirigida por Aarão Lacerda e João Lebre e Lima. Contou com a participação de vultos proeminentes da nossa cultura filosófica. Refiram-se, a título indicativo, os artigos de Mendes Correia sobre teoria do conhecimento, os trabalhos de Silva Gaio sobre a "educação clássica", de Paulo Merêa sobre filosofia do direito ou ainda de Agostinho da Silva sobre O. Spengler.

Refira-se finalmente, para a segunda década do nosso século, o aparecimento da *Nação Portuguesa* (Lisboa, 1914 e seguintes), ligada ao movimento integralista e dirigida por António Sardinha e Manuel Múrias.

A década de 20 verá nascer a revista *Seara Nova*, fundada em 1921 em torno do chamado "grupo da Biblioteca Nacional", instituição dirigida, desde 1919, por Jaime Cortesão. Com uma existência de quase sete décadas, nela colaboraram, para além de Cortesão, Aquilino Ribeiro, Raúl Proença, Hernani Cidade, Augusto Casimiro, Teixeira Gomes e aquele que nela viria a assumir maior proeminência: António Sérgio, que nas suas páginas alimentou parte considerável das suas polémicas. Em termos de caracterização, necessariamente genérica, a revista *Seara Nova* reuniu os intelectuais que de algum modo se situavam na continuidade da linha de acção e de reforma cultural iniciada pelo iluminismo setecentista, com expressão na centúria seguinte em temas como o do progresso infinito, com valorização axiomática da Ciência e do naturalismo científico como núcleo dinâmico duma reforma da cultura e das mentalidades. Cumpre referir que, durante a vigência do Estado Novo, se assumiu como importante tribuna na divulgação dos ideais democráticos.

Ainda na década de 20 deve destacar-se a revista coimbrã *Presença* (1927-1940), cujo objectivo foi dar alento ao movimento de renovação estética designado por "modernismo". A temática dominante foi sem dúvida a estética literária e só indirectamente a poderemos considerar entre as nossas revistas filosóficas. Todavia, corporizou, como ponto de chegada, um importante movimento de irreverência e transformação cultural, iniciado anos antes com o designado "primeiro modernismo", em torno da revista *Orpheu* (2 números, 1915), *Centauro* (1 número, 1916) e *Athena* (1924-1925) entre outras, associado a nomes como Almada Negreiros, Fernando Pessoa e Mário de Sá Carneiro. Entre a colaboração filosófica de maior relevo na *Presença*, encontramos artigos de Delfim Santos, José Marinho, Raúl Leal e José Bacelar.

É ainda este o período em que se assiste à fundação de duas revistas universitárias de carácter interdepartamental, nas quais a filosofia ocupou

lugar saliente. Referimo-nos à *Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto* (1920-1923) e à *Biblos* (1925 até à actualidade). A primeira era mais uma expressão da vitalidade cultural que então emergia da academia portuense, contando, na sua comissão de redacção, com Leonardo Coimbra, Hernâni Cidade e Mendes Corrêa. Foi no primeiro número dessa revista que Leonardo Coimbra publicou o seu importante estudo sobre "O Problema da Indução". É de referir ainda o número 5 desta publicação, onde se inclui mais um estudo de Leonardo Coimbra que analisa a contribuição das modernas teorias científicas para o que designava como uma "concepção espiritualista do universo". Neste estudo desenvolve a sua teoria da realidade entendida como "actividade e liberdade" do pensamento, no quadro mais vasto de uma crítica às incongruências do mecanicismo e de uma aproximação ao pensamento kantiano. Um ano após a fundação da referida revista universitária, surge, em 1921, impulsionada por antigos alunos da Faculdade de Letras do Porto, a revista *A Crisálida/A Nossa Revista* (dirigida por Baltasar Cardoso Valente), a qual contou também com a colaboração filosófica José Marinho e de Leonardo Coimbra. Deve salientar-se aí o estudo de José Marinho, nos números 6/7 dedicado à análise das relações entre o Logos e a Liberdade, e os três trabalhos de Leonardo Coimbra, sobre a ideia de tempo na Física de Einstein (nº 3), sobre o amor em Platão (nº 4) e sobre o espírito do cristianismo (nº 6/7).

Quanto à *Biblos* (Boletim da Biblioteca da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra), inicialmente dirigida por Mendes dos Remédios, constitui uma das mais prestigiadas revistas universitárias do actual panorama cultural português, projectando a investigação académica da Universidade de Coimbra. Tomando por referência os últimos treze anos, encontramos a colaboração activa de Miguel Batista Pereira com estudos sobre a filosofia contemporânea nomeadamente sobre o pensamento de Heidegger e Jean Paul Sartre; de Fernando Catroga sobre Antero de Quental, mais especificamente no que concerne ao conceito de evolução e à metafísica indutiva no pensamento anterior; no âmbito da lógica aí se incluem vários estudos de Amândio Augusto Coxito, nomeadamente sobre o conceito de método na dialéctica renascentista de Frei Francisco de Cristo, e sobre os conceitos de "suppositio" e "significatio" em Pedro Hispano; o mesmo Pedro Hispano é ainda merecedor da análise de Manuel Augusto Rodrigues, que estuda o seu pensamento teológico e místico. São ainda de destacar os estudos de Cerqueira Gonçalves sobre a interpretação cristã da categoria da "relação", e sobre a "filosofia da paz"; de Francisco da Gama Caeiro sobre o lugar de Miranda Barbosa na

filosofia portuguesa contemporânea; de M. da Costa Freitas sobre Santo Anselmo; de Gustavo de Fraga sobre a fenomenologia e de António José de Brito sobre os "juízos de existência", referências mais do que suficientes para fazer da *Biblos* uma tribuna de inquestionável valor no âmbito da actividade filosófica portuguesa.

Cinco anos após a fundação da *Biblos* surge no nosso panorama cultural a *Princípio* (Porto 1930), dirigida pelo filósofo e pedagogo Álvaro Ribeiro, impulsionador do movimento da "filosofia portuguesa", onde, apesar da sua efémera duração, encontramos colaboração filosófica assinada por José Marinho e Delfim Santos.

Esta mesma década de 30 conhecerá a edição de mais uma revista universitária de carácter interdepartamental, destinada também ela a grande projecção futura, a *Revista da Faculdade de Letras* (Lisboa, 1933 até à actualidade), publicada pela Faculdade de Letras de Lisboa, que nos oferece um valioso testemunho da actividade filosófica no âmbito escolar, sobretudo a partir de 1957, ano que marca a independência do 6 Grupo (Filosofia) e, conseqüentemente, a autonomia curricular da Filosofia, suprimida desde a reforma de 1926. O estudo da colaboração de interesse filosófico veiculado pelas páginas da *Revista da Faculdade de Letras* da Universidade de Lisboa, até ao ano de 1983, foi exaustivamente elaborado por Francisco da Gama Caeiro, em artigo intitulado *Da Filosofia na Faculdade de Letras de Lisboa*, editado no número comemorativo dos cinquenta anos da sua publicação (Lisboa, 1983), pelo que, sobre o período referido, mais não cumpre dizer. Assim, tomando como referência os anos posteriores a 83, a Filosofia continuou a encontrar nas páginas da revista um espaço relevante com colaboração, no âmbito da lógica, de Manuel dos Santos Lourenço, sobre o conceito de identidade na teoria clássica da dedução; de Cristina Beckert de Assunção e Carlos João Nunes Correia sobre a hermenêutica contemporânea; de Francisco da Gama Caeiro e Joaquim Cerqueira Gonçalves no âmbito da mesa redonda sobre Literatura e Hermenêutica, publicada no nº 12, 5ª série (Lisboa 1989), de José Barata Moura sobre as condições de possibilidade da História das Ideias como disciplina do saber, de Leonel Ribeiro dos Santos sobre Descartes e a concepção moderna da analogia e de Adriana Veríssimo Serrão sobre Feuerbach e a filosofia do Renascimento.

Registemos ainda, nos anos trinta, o aparecimento de uma revista de dominância literária, mas que não deixou de evidenciar colaboração filosófica de interesse. Falamos da *Revista de Portugal* (Coimbra 1937), dirigida por Vitorino Nemésio, que reedita assim o título da publicação dirigida por Eça de Queiroz na centúria anterior. Aí publicou Delfim Santos o

seu estudo recentemente reeditado sobre Heidegger e Hölderlin, e Magalhães Vilhena uma primeira abordagem à sua futura obra sobre a história da ideia de progresso. Para além dos dois autores citados, regista ainda a colaboração de António Sérgio, com uma análise dos sonetos de Antero, de José Marinho com um estudo sobre o "juízo tácito" e de Vieira de Almeida sobre a "veritas latina".

O início da década de quarenta assiste ao aparecimento da revista coimbrã *Vértice* (1942 até à actualidade), que corporizará um espaço de opinião em clara oposição à política cultural vigente durante o Estado Novo, em áreas próxima das correntes marxistas. Foi nas suas páginas que se desenrolou a interessante polémica entre António Sérgio e Bento Caração sobre a natureza e o valor da ciência, nos anos 1945-46. De registar a colaboração de autores como Vieira de Almeida, Egídio Namorado, Alberto Ferreira, José Pecegueiro, Eduardo Lourenço, José Barata Moura, Adriana Veríssimo Serrão e Eduardo Chitas.

Um ano mais tarde saiu a público a *Gazeta de Filosofia* (1943-44), revista de existência efémera (apenas três números), mas que contou com a colaboração, entre outros, de Vieira de Almeida e de V. Magalhães Vilhena.

Assume especial relevo o aparecimento, em 1925, da nova série da *Brotéria* (Fé-Ciências-Letras, posteriormente com o subtítulo Cultura e Informação), e da *Revista Portuguesa de Filosofia* (1945 até à actualidade). Ambos os títulos reflectem o esforço cultural e filosófico da Companhia de Jesus no panorama português contemporâneo. Nelas se identifica a permanente abertura e discussão das grandes questões do pensamento contemporâneo, à luz da orientação fundamental de cada uma destas publicações: o personalismo cristão. Tanto a *Brotéria* como a *R.P.F.* nasceram a partir de um comum projecto pedagógico, sustentado pela concepção Inaciana da filosofia, a primeira como órgão dos jesuítas portugueses, a segunda a partir da actividade docente do Instituto de Filosofia Beato Miguel de Carvalho, embrião da futura Faculdade Pontifícia (Braga 1947).

A *Brotéria* começou por protagonizar a luta de minorias intelectuais católicas, com destaque para Domingos Maurício Gomes dos Santos, João Pereira Gomes e António Banha de Andrade, num esforço de valorização da actividade histórico-cultural da Companhia e, por ela, de revisão da imagem da história pátria, enegrecida pela tese da decadência veiculada pelos manifestos pombalinos e, já neste século, por António Sérgio e Hernâni Cidade. Como suporte fundante deste propósito encontrava-se a valorização da metafísica e mais propriamente da designada "Segunda

Escolástica" peninsular, protagonizada pelos Conimbricenses e pelos mestres da Universidade de Évora. Mais tarde, já sob a direcção do Padre Manuel Antunes e até ao momento presente (1992), afirmou-se como tribuna de discussão e crítica dos grandes temas do pensamento contemporâneo, à luz do ideário permanente de um humanismo integral e do "conceito global e cristão de homem".

As mesmas directrizes assistem à *R.P.F.*, correspondendo, desde a sua fundação em 1945, ao propósito de apreciação dos grandes problemas humanos "da vida presente, à luz da metafísica, que aponta ao espírito as razões últimas dos seres em sua essência, finalidades e condicionalismo, anunciando [...] a mensagem pacífica da Neo-Escolástica, ou seja, a escolástica renovada nas suas grandes correntes – tomista, escotista e suareziana [...]". É esta a linha de orientação permanente da *R.P.F.* a que poderíamos juntar, o propósito de "constante e permanente actualização" e a "valorização do pensamento português" como directrizes fundamentais. Está fora dos nossos propósitos a inventariação da longa lista de colaboradores e estudos de relevância para a filosofia em Portugal. Esse trabalho está feito, para os anos de 1945 a 1974, com a publicação do volume de índices dos trinta volumes então publicados, com índice alfabético de autores e índice sistemático. Importa, no entanto, chamar a atenção para os números especiais que constituem marcos dos estudos de filosofia, abarcando, entre outros, a obra de Pedro Hispano, Francisco Sanches, Pedro da Fonseca, Leonardo Coimbra, Teixeira de Pascoais, Inácio Monteiro, Platão, Santo Agostinho, Séneca, Escoto, Cusa, Teilhard de Chardin, Kant, Hegel e Leonardo Coimbra. Não devemos esquecer ainda a publicação das actas do primeiro congresso nacional de Filosofia (1955), as actas do primeiro congresso luso-brasileiro de Filosofia (1982), as actas do colóquio luso-austriaco sobre Ludwig Wittgenstein (1982) e as actas do II colóquio português de fenomenologia.

Na mesma linha de valorização da filosofia escolástica encontramos a revista *Filosofia* (1954-1961), publicação trimestral editada pelo Centro de Estudos Escolásticos. Nascida em torno de um grupo de alunos da Faculdade de Letras de Lisboa, contou com a direcção de António Banha de Andrade e Maria Manuela Saraiva. Foi intenção dos seus fundadores dar continuidade à tradição filosófica interrompida pela reforma pom-balina, conservando, por isso, um fundo escolástico, de feição agostiniana e tomista. Nela colaboraram Diamantino Martins, A. Miranda Barbosa, João Ferreira, Júlio Fragata, Alexandre Fradique Morujão e António Banha de Andrade.

A década de quarenta foi particularmente fecunda na criação de revistas com relevo no panorama dos nossos estudos filosóficos, pois é nesse período que se dá o aparecimento de títulos como *Atlântico* (Lisboa e Rio de Janeiro, 1942 e seguintes) dirigida por António Ferro e Lourival Fontes e com colaboração filosófica de Álvaro Ribeiro, Eudoro de Sousa, Delfim Santos e Vieira de Almeida; *Litoral* (Lisboa, 1944-1945), dirigida por Carlos Queiroz, com colaboração filosófica de Álvaro Ribeiro, José Marinho, Delfim Santos, Eudoro de Sousa, António José Brandão e Augusto Saraiva; *Rumo* (Lisboa, 1946), dirigida por Mário de Albuquerque, com colaboração filosófica de Delfim Santos, Cabral de Moncada, António José Brandão, Eudoro de Sousa, Afonso Botelho, Délio Nobre dos Santos e Luis Ribeiro Soares; *Cidade Nova* (Coimbra, 1947 e seguintes), dirigida por Carlos Amado e com colaboração filosófica de Álvaro Ribeiro, Afonso Botelho, António Dias de Magalhães e António José Brandão.

Sublinhe-se finalmente que ainda nos anos quarenta surge o *Boletim do Ministério da Justiça* (Lisboa, 1947 e seguintes), o qual, nos primeiros anos da sua existência, inclui preciosa colaboração filosófica, com destaque para a filosofia do direito, em estudos de Luis Cabral de Moncada, António José Brandão, Carlos Cossio, Giorgio del Vecchio, António Truyol y Serra, Delfim Santos, Luis Legaz y Lacambra, Miguel Reale, António Silva Leal e António Braz Teixeira.

Em 1951 surge a *Revista Filosófica*, editada em Coimbra até 1959, com direcção do Prof. Joaquim de Carvalho. O prestígio de Joaquim de Carvalho esteve ainda na base da publicação da *Miscelânea de Estudos a Joaquim de Carvalho* (Figueira da Foz, 1959-1963), publicação de incidência estritamente filosófica, notando-se especial incidência na análise da filosofia alemã.

Refira-se ainda nesta década de cinquenta a fundação da *Itinerarium* (1955 até à actualidade). Constituiu-se, desde o seu início, em revista de cultura dos Franciscanos de Portugal e é herdeira da anterior *Colectânea de Estudos*, lançada em 1946 pelo Padre F. Félix Lopes e pelo Padre António Joaquim Dias, a qual retomava, em bases mais sólidas, anteriores iniciativas dos Franciscanos portugueses, como a das revistas *Voz de Santo António* (1895-1910) e *Portugal Franciscano* (1940-1941). A escolha do título é reveladora de uma orientação, pois se inspira na obra de São Boaventura *Itinerarium mentis in Deum*, colocando-se assim sob o patrocínio do Doutor Seráfico. A preocupação essencial da publicação passa pelos problemas da situação da Igreja no mundo, com especial relevo para a abertura desta perante os grandes temas da Cultura. As áreas

nais versadas são a Filosofia, a Teologia, o Franciscanismo e a História, sem esquecer a Filologia Clássica, abordada em numerosos artigos do Padre Dias Palmeira. No âmbito estrito da Filosofia, os temas mais abordados são a Ontologia e Antropologia Filosófica, a Ética, a Teologia Filosófica, a História da Filosofia e a Filosofia Portuguesa, esta última tematizada em numerosos estudos do Padre João Ferreira. No que concerne à edição de números especiais, importa salientar os números 52 e 53 de 1966 que incluem vários trabalhos comemorativos do 7º centenário do nascimento de Duns Escoto, com estudos de Joaquim Cerqueira Gonçalves, Manuel da Costa Freitas e Ilídio de Sousa Ribeiro, e ainda os números 110-111, de 1981, assinalando a passagem dos 750 anos da morte de Santo António, com artigos de Francisco da Gama Caeiro, Maria Cândida Pacheco, Henrique Pinto Rema, Carlos do Carmo Silva, Maria de Lurdes Sirgado Ganho, Mário Martins e Martim de Albuquerque. A partir de 1958 foi lançada a série *Cadernos de Cultura Filosófica*, reunindo separatas da *Itinerarium* em colecção temática.

Deve destacar-se ainda, neste período, o aparecimento das revistas 57 (1957-62) e *Espiral* (1964-66), dirigidas por António Quadros, projectando-se como órgãos do "grupo da filosofia portuguesa". A década de cinquenta conhecerá também o aparecimento da *Acto* (Lisboa, 1951-1952), dirigida por António Quadros e Orlando Vitorino, onde, para além de artigos de Ortega y Gasset e de Benedetto Croce se inclui colaboração filosófica de Álvaro Ribeiro, José Marinho, Delfim Santos, Raúl Leal e António Quadros.

Dois anos mais tarde, em 1954, surge a *Esmeraldo* (Lisboa, 1954-1956), com direcção de Luis Ribeiro Soares e colaboração filosófica de Gustavo de Fraga, Eduardo Soveral e António Braz Teixeira.

O ano de 1957 marca o aparecimento da *Rumo* (Lisboa, 1957), dirigida por Mário Pacheco, com colaboração de António Quadros, Henrique Barrilaro Ruas e Afonso Botelho, seguida, em 1959, pela criação da revista *Tempo Presente* (Lisboa, 1959), com direcção de Fernando Guedes e com a colaboração de Agostinho da Silva, Álvaro Ribeiro e Raúl Leal.

É nesta mesma época que surge, anexo à Universidade do Porto, o Boletim do Centro de Estudos Humanísticos, *Stvdiium Generale*, com colaboração filosófica dispersa mas de reconhecido mérito, como a do vol. VIII (1959) com as actas do I Colóquio de Estudos Filosóficos (História da Filosofia em Portugal).

Cingindo-nos às décadas mais recentes temos de salientar mais uma revista universitária e interdepartamental: *Arquipélago*, revista da Uni-

versidade dos Açores (1979 até à actualidade), dirigida por José Enes, contando com uma série específica dedicada à História e à Filosofia, iniciada em 1985. Inclui trabalhos, entre outros, de José Enes, Gustavo de Fraga, Michel Renaud e Maria do Céu Neves. A partir de 1990 verifica-se a autonomia da série dedicada à Filosofia, com dois volumes publicados até ao momento e contando com a colaboração, entre outros, de José Enes sobre noeticidade e hermenêutica, de José Luis Brandão da Luz sobre Piaget e a filosofia moderna do conhecimento, de Carlos Pacheco Amaral, sobre Maquiavel, de Eduardo Ferraz da Rosa sobre linguagem e ser em José Enes, de Gustavo de Fraga, que analisa a obra de Galileu (nº 1), de Manuel Cândido com um estudo sobre Leonardo Coimbra (nº 2/3), de Leonel Ribeiro dos Santos sobre o sentimento do sublime e suas relações com a moral em Kant (nº 2/3), de Gabriela Castro sobre a narrativa, o trágico e o ético em Paul Ricoeur (nº 2/3), ou ainda de Isabel Carmelo Rosa Renaud, sobre Merleau-Ponty e o destino da filosofia (nº 2/3).

Também a Universidade do Porto, através da sua Faculdade de Letras se tem responsabilizado pela edição de uma série específica dedicada à filosofia (1970 até à actualidade) da sua *Revista da Faculdade de Letras*, série actualmente coordenada por Maria Carmelita Homem de Sousa e Luis Araújo. Traduz a pluralidade das tendências vigentes no ensino da Filosofia naquela Faculdade, embora aberta a colaboradores exteriores, como é o caso, embora esporádico, de Joaquim Cerqueira Gonçalves e de Fernando Gil. No âmbito da mesma Faculdade surge, em 1991, a revista *Mediaevalia*, dirigida por Maria Cândida Pacheco e especificamente voltada para estudos de filosofia medieval, no âmbito do mestrado em filosofia medieval, vigente naquela faculdade.

A partir do ano 1980, o Instituto de Ciências Humanas e Teológicas do Porto tem vindo a editar a *Humanística e Teologia*. Com carta de apresentação redigida por D. António, Bispo do Porto, é seu propósito o aprofundamento do domínio das ciências humanas "ordenadas para a filosofia e por ela superiormente regidas como primeira e mais alta ciência humana que tem de ser, enquanto o homem for homem".

Situando-se na mesma área de preocupações está a *Didaskalia* (1971 até à actualidade), revista da Faculdade de Teologia de Lisboa da Universidade Católica, dirigida por Joaquim de Oliveira Bragança. Esta publicação integra-se claramente no esforço actual de renovação da teologia, em diálogo constante com as ciências humanas e muito particularmente com a filosofia. Daí que conte, entre os seus vários números, com importantes estudos no âmbito da filosofia medieval, nomeadamente o volume XIX de 1989, totalmente dedicado a Santo Agostinho, a propósito do sexto centenário da sua conversão.

O ano 1977 foi assinalado pelo início da publicação de dois títulos, um mais circunscrito ao âmbito disciplinar da Filosofia e outro orientado para o domínio da História das Ideias: referimo-nos, respectivamente, à *Revista de Filosofia e Epistemologia* (1977-1984), dirigida por M.M. Carrilho, com clara incidência na análise do pensamento filosófico contemporâneo, e à *Revista de História das Ideias*, publicada pela Univ. de Coimbra. Fundada por J. Sebastião da Silva Dias e actualmente dirigida por J. Reis Torgal, reflecte nos primeiros dois números a orientação marcante do seu fundador, com clara incidência no estudo do pensamento português no período Oitocentista. O nº 3 abre-se ao estudo do período "Moderno" com incidência no Humanismo renascentista e no Iluminismo. De então para cá deve destacar-se o conjunto de números especiais dedicados ao Marquês de Pombal (nº 4), a António Sérgio (nº 5), as actas do colóquio "A Revolução Francesa e a Península Ibérica" (nº 10) e ainda o nº 13, dedicado a Antero de Quental.

Publicação de carácter similar à que acaba de citar-se é a *Cultura, História e Filosofia* (1982 até à actualidade), igualmente inspirada por J. da Silva Dias. Situando-se no âmbito disciplinar da História das Ideias, é da responsabilidade do Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa. Em torno de alguns docentes do Departamento de Filosofia dessa mesma Faculdade surgiu, em 1984, a revista *Análise*, propriedade do Gabinete de Filosofia do Conhecimento anexo à F.C.S.H. da U.N.L. É dirigida por Fernando Gil, notando-se uma especial incidência no estudo dos grandes temas da filosofia contemporânea. O mesmo sucede com a revista *Crítica*, fundada e dirigida por Manuel M. Carrilho, que se apresenta como órgão do Núcleo de Estudos Pragmáticos da Universidade Nova de Lisboa, que tem dado difusão às perspectivas do pragmatismo, da filosofia analítica e da "nova retórica", e com a revista *Argumento* (Lisboa, 1991), dirigida por António Marques. Deve destacar-se, a propósito da *Argumento*, o nº 3, dedicado a Kant, a propósito dos duzentos anos da *Crítica da Faculdade do Juízo*. Também no caso da *Crítica*, cabe referir o nº 10 dedicado ao tema das relações entre conhecimento e linguagem na perspectiva da filosofia analítica, com estudos de João Branquinho, António Zilhão, João Sá Águas, Adriana Silva Graça e François Recanati. Os números anteriores versaram os seguintes temas: Em torno de Karl Popper(1), Filosofia e Pós-Modernidade(2), Filosofia e Política(3), Perspectivas da Racionalidade(4), Estéticas da Pós-Modernidade(5), Wittgenstein, a Linguagem e a Filosofia(6), Teoria Literária e Crítica da Estética(7), Retórica(8), Perspectivismo(9).

Ligada ao Departamento de Comunicação Social da UNL, surge, em 1985, a *Revista de Comunicação e Linguagem*, que inclui, entre os dez volumes já publicados, dois que abordam temas de relevância filosófica. Estamos a pensar no nº 6/7, dedicado ao tema da "Modernidade/Pos-Modernidade", coordenado por António Duarte Rodrigues e José Bragança de Miranda, e no nº 12/13, dedicado ao tema da "Experiência Estética", coordenado por Emídio Rosa de Oliveira e Maria Teresa Cruz.

Recuando um pouco até ao início dos anos oitenta, assistimos à criação da *Nova Renascença* (Porto, 1980), dirigida por José Augusto Seabra. O seu objectivo principal foi retomar a herança da "Renascença Portuguesa", nas suas manifestações literárias, artísticas e filosóficas, numa simbiose entre as raízes civilizacionais do homem português e a modernidade mais actualizada. Daí que os seus fundadores se considerem igualmente herdeiros da linha cultural da revista *A Águia*, manifestando uma clara incidência na análise do pensamento de Teixeira de Pascoaes, Leonardo Coimbra, Fernando Pessoa, ou ainda na análise da temática do saudosismo, em artigos assinados por Pinharanda Gomes, Sant'Ana Dionísio, Dalila Pereira da Costa, Agostinho da Silva, Manuel Ferreira Patrício e António Quadros. Nota-se ainda uma incidência no estabelecimento de pontes culturais e filosóficas com o espaço da língua portuguesa e afim, nomeadamente a Galiza e o Brasil, este último em interessantes análises de António Braz Teixeira, sobre convergências e especificidades das filosofias portuguesa e brasileira.

Voltada para o diálogo com um público extra universitário, foi criada em 1984 a *Logos* (Lisboa), com direcção de Adelino Cardoso, Carlos Fontes e Luis Pedro Morais, anteriormente ligados à revista *Filosofia Actual*, de que saíram apenas três números. Com relevância atribuída aos temas contemporâneos, a *Logos* apresenta um conjunto significativo de números temáticos de que destacamos o nº 5 dedicado ao tema do Progresso, com estudos de Viriato Soromenho Marques, Adriana Veríssimo Serrão e de Manuel José do Carmo Ferreira, e o nº 7, dedicado ao conceito de Europa, traduzindo, em parte, a dinâmica do seminário de mestrado em Filosofia leccionado na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, intitulado "A Europa na Cultura Europeia", regido por Manuel José do Carmo Ferreira. É ainda de sublinhar nesta publicação periódica o espaço quase permanente dedicado aos problemas do ensino da Filosofia, nomeadamente em artigos de José Barata-Moura e Maria Luísa Ribeiro Ferreira.

Um ano mais tarde, é criada a revista *Filosofia* (Lisboa, 1985), órgão da Sociedade Portuguesa de Filosofia. Voltada para a "polarização

dinamizadora do confronto de ideias", procura igualmente atender ao registo das acções promovidas pela referida Sociedade. Inclui já um número considerável de volumes temáticos, como o nº 2 dedicado a Espinosa; o nº 3 dedicado à filosofia alemã, com artigos de Oswaldo Market, António Marques, Maria Antónia Pacheco, Adriana Veríssimo Serrão, João Maria de Fritas Branco e João Branquinho; o nº 1/2 do vol. II dedicado ao ensino da Filosofia; o nº 1/2 do vol. III dedicado a Heidegger, e o nº 1/2 do vol. IV, sobre o tema "Razão e Justiça". Numa linha paralela, refira-se a revista *Filosofias* da Associação de Professores de Filosofia (Coimbra).

A área da filosofia do direito acaba de encontrar eco na criação, em 1986, da *Nomos-Revista Portuguesa de Filosofia do Direito*, fundada e dirigida por António Braz Teixeira, notando-se, nos oito números publicados até ao momento (1993), a incidência na fundamentação do conceito de justiça e na relação entre o direito e a moral, no direito natural, e, sobretudo, no lançamento de pontes com o pensamento filosófico-jurídico brasileiro, incluindo artigos de Miguel Reale, António Paim, Nelson Saldanha e Evaristo Morais Filho. Para além dos nomes referidos, conta entre os seus colaboradores com Alexandre Morujão, António José de Brito, Afonso Botelho, José Hermano Saraiva, José Preto e Mário Bigote Chorrão.

O início da nossa década foi marcado pelo lançamento de mais um título de referência universitária, a *Revista Filosófica de Coimbra* (Coimbra, 1990), ligada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Dirigida por Miguel Baptista Pereira, conta entre os seus colaboradores com Amândio Coxito, Francisco Vieira Jordão, António Manuel Martins, Marina R. Themudo, Encarnação Reis, Edmundo Balsemão Pires, Luisa Portocarrero F. Silva, Fernanda Bernardo e Fernando Ramos.

Refira-se, para terminar, o aparecimento da revista *Mathesis* (Viseu, 1992), dirigida por Manuel Pulquério, assumindo-se como órgão do Centro Regional de Viseu da Universidade Católica Portuguesa. Sem ser uma revista especificamente filosófica, orienta-se privilegiadamente para a promoção dos valores culturais de índole cristã, abordados em dois planos complementares: as línguas e culturas clássica e moderna, e a reflexão em torno da educação e da escola.

Após este excursus, porventura longo, abre-se-nos a perspectiva de uma actividade editorial intensa e febril. Muitos dos títulos aqui citados surgiram por impulso de um grupo irreverente, ou à margem das instituições, explicando-se, assim, a sua efémera duração. Verifica-se, pelo contrário, que as publicações mais persistentes são precisamente aquelas que

se revestem de carácter mais institucional, embora com as excepções que confirmam a regra. Como causa desta situação julgamos difícil não apontar, por um lado, o carácter muitas vezes "voluntarista" dos seus dinamizadores, e, por outro, a falta de um público numeroso e suficientemente interessado, capaz de absorver a expressão das múltiplas correntes de ideias que, entre nós, se foram progressivamente afirmando, situação que, nos últimos anos, parece conhecer alteração para melhor, a julgar pela persistência e pela multiplicação de títulos, não já de carácter cultural mais vasto, mas de âmbito estritamente filosófico.

RÉSUMÉ

Il s'agit d'une recension critique des revues philosophiques publiées au Portugal depuis le XVIIIème siècle jusqu'au présent. L'intention principale est celle de mettre à la disposition des étudiants et chercheurs un nombre significatif d'éléments bibliographiques d'indubitable importance, puisqu'on donne non seulement l'indication du titre, mais aussi les principaux collaborateurs, sans oublier les tendances plus marquantes des différentes revues.

E. LEVINAS: DA ÉTICA À LINGUAGEM

Cristina Beckert

Na impossibilidade de proceder à sistematização da bibliografia em torno de um autor contemporâneo cuja produção filosófica se mantém em aberto, procuraremos delinear algumas das tendências exegéticas que acompanham o evoluir do pensar levinasiano, muito em particular aquelas que se desenham nos últimos anos. Assim, é nosso intento mostrar como, até à década de 80, a principal preocupação dos intérpretes consiste em discutir a validade e originalidade de uma proposta reflexiva que parece pôr em causa os pressupostos fenomenológicos de onde parte e reivindicar a precedência absoluta da ética sobre a gnosiologia, identificando aquela, no limite, com a própria metafísica. Pelo contrário, no último decénio, assiste-se à importância crescente que vem auferindo a problemática da linguagem no conjunto da bibliografia sobre Levinas, a que não é certamente estranha a publicação de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* em 1974.

1. Da fenomenologia à ética

Embora as tentativas de inserir Levinas em determinadas correntes filosóficas contemporâneas sejam múltiplas, a única que verdadeiramente se justifica diz respeito à escola fenomenológica¹. Com efeito, as diversas

1 J. Lacroix, por exemplo, pretende fazer de Levinas um teórico do personalismo, apelidando-o, mesmo, de "le plus grand métaphysicien actuel d'inspiration personaliste" (J. LACROIX, *Le personalisme comme anti-idéologie*, Paris, PUF, 1972, p. 115).

questões levantadas poder-se-iam resumir à alternativa: estamos perante uma fenomenologia de cariz ético ou, ao invés, o primado da ética supera em definitivo o ponto de vista fenomenológico, na sua essência teórico?

Dois artigos, um de J. de Greef e outro de S. Strasser, datados, respectivamente, de 1971 e 1977, protagonizam cada uma destas posições². Optando por afirmar a ruptura de Levinas com a fenomenologia husserliana, De Greef comunga com as próprias críticas levinasianas a Husserl, embora reconheça que só a linguagem fenomenológica pode conduzir à ética, ainda que de uma forma negativa. Na verdade, o imperativo de retorno *zum den Sachen selbst*, ou seja, à alteridade enquanto tal, depressa se transformaria num retorno a si mesmo do sujeito, sob esse outro imperativo não menos radical da adequação à consciência, capaz de transformar a *originariedade* com que o outro se dá na *idealidade* com que é representado.

Por seu turno, este intérprete vê no conceito de horizonte a possibilidade de inverter o sentido teórico da fenomenologia num sentido ético, nomeadamente, a partir de uma "ruptura de horizonte". Se, do ponto de vista fenomenológico, o objecto adquire significado pelo horizonte contextual onde se insere, torna-se possível conceber "[...] – mas sempre negativamente – a ideia de uma significação que seria significativa por si, a partir de si, como determinação própria da alteridade absoluta. O outro não seria o indefinido por falta ou ausência de contexto, mas significação *kath'auto*, auto-referencialidade pura, expressão *de si* – simultaneamente genitivo e ablativo"³. O poder explicitativo da fenomenologia terminaria no salto brusco da significação contextual para a "significação sem contexto", onde toda a descrição se revela inadequada e apenas a expressividade do Outro interpela eticamente exigindo-me resposta.

Strasser, para responder à pergunta com que inicia a sua reflexão, a saber, se Levinas é ou não um fenomenólogo, percorre um caminho inverso ao trilhado por De Greef. Assumindo-se como fenomenólogo,

Para o inventário das diversas abordagens de Levinas como fenomenólogo, existencialista ou personalista, cf. R. BURGGRAEVE, "Il contributo di Emmanuel Levinas al personalismo sociale", *Salesianum*, 35 (1973), nº4, Outubro-Dezembro, pp.569-571.

2 S. STRASSER, "Anti-phénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Levinas", *Revue Philosophique de Louvain*, 75(1977), nº25 (4ª série), Fevereiro, pp.101-124; J. de Greef, "Levinas et la phénoménologie", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 76(1971), nº4, Outubro-Dezembro, pp.448-465.

3 "Ainsi peut se faire jour – mais toujours, négativement – l'idée d'une signification qui serait signifiante de soi, à partir de soi, comme détermination propre de l'altérité absolue. L'autre ne serait pas l'indéfini par manque ou absence de contexte, mais signification *kath'auto*, autoréférentialité pure, expression *de soi* – à la fois génitif et ablatif." (J. de GREEF, "Levinas et la phénoménologie", p. 463).

começa por rejeitar a pertença daquele ao movimento que diz ele próprio integrar, mas acaba o artigo com a declaração de que "*Levinas modificou a óptica fenomenológica acrescentando-lhe uma dimensão de profundidade*"⁴. As 23 páginas que medeiam ambas as afirmações destinam-se a fazer o cômputo das semelhanças e diferenças entre a fenomenologia husserliana e o projecto filosófico levinasiano. Assim, são enunciados três aspectos incompatíveis:

1. A exigência husserliana de uma filosofia intemporal de validade eterna, a que Levinas oporia, já desde 1930, um discurso eminentemente temporal e situado, embora só mais tarde este tivesse recebido a sua formulação acabada.

2. O carácter intelectualista da redução transcendental que redundava no objectivismo decorrente de uma subjectividade constituinte. Tais pressupostos mostram-se irreconciliáveis com a tese levinasiana de que a relação originária do sujeito com o mundo se estabelece na fruição ou num "viver de" inobjectivável, mas tão-só experienciável, determinante de uma subjectividade dependente do exterior⁵.

3. A oposição entre o fenómeno como objecto de descrição fenomenológica, por parte de Husserl, e o enigma levinasiano como aquilo que está ausente no seio do próprio aparecer fenoménico, mas lhe confere o seu significado último.

No entanto, para além destas diferenças fundamentais, Strasser descortina algo de comum entre os dois pensadores que lhe permitirá inflectir o seu juízo anterior: a atitude fenomenológica ou, melhor dizendo, a fenomenologia como atitude e não apenas como corpo teórico constituído. Deste modo, se a redução fenomenológica permite a Husserl uma mudança gnosiológica na "atitude natural" do sujeito perante o mundo, a descoberta da exterioridade irreduzível do Outro acarreta, para Levinas, uma modificação moral do eu, antes pautado pela referência exclusiva a si,

4 "*Levinas a changé l'optique phénoménologique en y ajoutant une dimension de profondeur*", S. STRASSER, "Anti-phénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Levinas", p. 124. Esta mesma afirmação irá ser reiterada, um ano mais tarde, no final da obra de fundo que Strasser consagra ao pensamento de Levinas. Cf. *Jenseits Sein und Zeit. Eine Einführung in Emmanuel Levinas' Philosophie*, Haia, M. Nijhoff, 1978, p.384.

5 Cf. S. STRASSER, "Anti-phénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Levinas", pp.105-106.

apanágio do mais elementar egoísmo ontológico⁶. Como se pode observar, o que estaria em causa não seria tanto a redução fenomenológica em si, mas o cariz intelectualista que Husserl lhe empresta, sendo agora possível a Strasser evidenciar os pontos de contacto entre os dois pensadores.

A análise dos três aspectos comuns entre Husserl e Levinas revela-nos, com surpresa, que são precisamente os referenciados como incompatíveis: a temporalidade, a subjectividade e a busca do fundamento último de toda a aparência. Tais conclusões pressupõem, não só uma re-leitura de Husserl à luz dos pressupostos levinasianos, como uma outra, do próprio Levinas, como filósofo da subjectividade e não apenas da alteridade. Nesta linha interpretativa, Strasser chama a atenção para o facto de, no contexto das reflexões husserlianas sobre a consciência íntima do tempo, este não surgir enquanto forma *a priori* da consciência, mas identificar-se com a própria subjectividade, o que poria em causa o poder constituinte do sujeito em face de uma temporalidade que o constitui⁷. Por outro lado, a afirmação do carácter monádico e absolutamente separado do eu em face de todo o outro é comum aos dois autores, mas o conceito levinasiano de subjectividade só encontra, a nosso ver, plena explicitação a partir da leitura de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Daí que a interpretação unitária que Strasser propõe da subjectividade única, desde *De l'existence à l'existant* até *Totalité et Infini*, deva ter em conta, justamente, aquela obra por ele omitida⁸. Por fim, é o mesmo "radicalis-

6 "Levinas le dit sans ambages: l'être séparé est naturellement égoïste. Sa manière d'exister correspond à la «*natürliche Einstellung*» de Husserl. Les deux penseurs sont également d'accord pour affirmer la nécessité d'un changement radical d'attitude, si l'on veut rompre avec ce mode d'être. Pour Husserl il s'agit d'un *changement d'attitude gnoséologique*, commençant par la réduction; pour Levinas il s'agit d'un *changement d'attitude éthique* commençant par le contact avec l'Autre. Voilà comme il arrive à modifier la conception «*intellectualiste*» qu'avait Husserl de la réduction." (S. STRASSER, "Anti-phénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Levinas", pp.107-108).

7 Cf. S. STRASSER, "Anti-phénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Levinas", p.119 e, para a coincidência entre subjectividade e temporalidade, HUSSERL, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, §36.

8 As opiniões dos intérpretes não são unânimes quanto à classificação da filosofia levinasiana, desde o início, como uma "filosofia da subjectividade". Forthomme considera a evolução entre *Totalité et Infini* e *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* como a passagem de uma "Metafísica do Rosto" para uma "Metafísica da subjectividade" (cf. B. FORTHOMME, *Une philosophie de la transcendance. La métaphysique de Emmanuel Levinas*, Paris, Vrin, 1979, pp.24, 200 e 321). Porém, a tendência exegetica mais recente vai no sentido de encontrar uma unidade estrutural nas duas obras, onde a segunda desempenharia o papel de "suplemento de análise" da primeira (cf. S. PETROSINO, "D'un livre à l'autre. *Totalité et Infini* – *Autrement*

mo inexorável" que este intérprete surpreende, quer no recuo husserliano ao "mundo da vida", onde podemos assistir à gênese do sentido que precede toda a constituição sistemática da ciência, quer na imediatez da relação com a alteridade que, na óptica levinasiana, precede, também ela, toda a edificação de uma moral constituída.

Resta perguntar a Strasser em que medida a filosofia de Levinas acrescenta essa "dimensão de profundidade" à fenomenologia husserliana. Talvez a resposta resida na diferença atrás apontada entre o *fenómeno* e o *enigma*. A radicalidade da busca pelo fundamento da consciência leva Husserl ao paradoxo lógico que assinala os limites do pensamento representativo: para o fundamento do conhecimento ser originário não pode aceder à consciência, mas, por outro lado, se não acede a ela, torna-se incompreensível. Por isso, há que limitar o procedimento fenomenológico à descrição do aparecer fenoménico. Neste sentido, o aprofundar da descrição fenomenológica, por parte de Levinas, só pode consistir em realçar a componente enigmática de todo o aparecer, a ausência que toda a presença encobre e que põe em causa a própria consciência como princípio constituinte⁹.

Num artigo datado de 1984, onde procede a uma análise cronológica das posições de Levinas sobre a fenomenologia husserliana, J.Colette procura mostrar como o aprofundamento da fenomenologia desemboca num efectivo ultrapassar desta nos textos posteriores a 1974¹⁰. O retorno a Husserl, nas reflexões que compõem *De Dieu qui vient à l'idée*, teria como objectivo "[...] procurar, lendo entre as linhas, no eu «transcendendo na imanência», o enigma, não captado por Husserl, de uma presença a si que expulsa «para fora o seu centro de gravidade»"¹¹. A interpretação da "transcendência na imanência" em termos de despertar, vigília ou insónia implicaria uma "reflexão da reflexão" destinada, não

qu'être" in Les Cahiers de *La nuit surveillée* nº3 (Emmanuel Levinas), Paris, Verdier, 1984, p.197).

- 9 A pertença de Levinas à escola fenomenológica parece confirmar-se quando Spiegelberg inclui, na 3ª edição, da sua obra dedicada à gênese e cimentação da Fenomenologia nos diversos países mundiais, a tradução, para o inglês, de um artigo de Strasser sobre o conjunto do pensamento levinasiano, ao lado de nomes como G. Marcel, Sartre, Merleau-Ponty ou Ricoeur (cf. H. SPIEGELBERG, *The Phenomenological Movement. A historical Introduction*, Haia/ Boston/ Londres, M. Nijhoff, 19823, pp.612-649).
- 10 Cf. J. COLETTE, "Levinas et la phénoménologie husserlienne" in Les Cahiers de *La nuit surveillée* nº3 (Emmanuel Levinas), pp.20 e 27.
- 11 "Le travail imposé par Levinas aux textes husserliens consiste à chercher, en lisant entre les lignes, dans le moi «transcendant dans l'immanence», l'énigme, inaperçue par Husserl, d'une présence à soi rejetant «au dehors son centre de gravité»". (J. COLETTE, "Levinas et la phénoménologie husserlienne", p.29).

tanto à confirmação da consciência como princípio absoluto, mas precisamente à sua infirmação, ou seja, a mostrar como a esfera existencial é irreduzível à do puro pensar. A "reflexão da reflexão" conduziria, assim, a um irreflectido que, longe de consistir numa amálgama indiferenciada de sujeito e objecto, representa, antes, a fissura introduzida na identidade do eu consigo mesmo pela acção da alteridade que o constitui apesar de si. Assim se justificaria a consciência ética como não-intencional, investida pelo outro e não constituinte deste.

2. Ética ou linguagem?

O modo como, em *Totalité et Infini*, a experiência ética do Rosto se mostra indissociável da revelação deste enquanto palavra é suficiente para justificar a importância do tema da linguagem na economia do pensar levinasiano. No entanto, somente na década de 80 e, muito em particular, nos últimos anos, esta questão tem sido considerada nuclear no interior do projecto filosófico de Levinas¹². Para tal, contribuiu certamente a própria trajectória intelectual do autor, com a publicação de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, onde a dialéctica do Dizer e do Dito dá conta de uma hermenêutica da subjectividade indissociável do seu cariz ético. Aliás, a opinião generalizada dos intérpretes é de que Levinas busca uma linguagem adequada para exprimir a experiência ética originária, depois de ser acusado de concessão à ontologia no modo como, em *Totalité et Infini*, inverte a formulação heideggeriana da diferença ontológica, privilegiando o ente em detrimento do ser, sem, contudo, abandonar o hori-

12 Para além dos textos a que nos referiremos pormenorizadamente, indicamos aqueles que melhor comprovam a atenção que, nos últimos tempos, tem sido dedicada ao tema da linguagem em Levinas: R. P. BLUM, "Deconstruction and creation. An examination of Emmanuel Levinas' «Autrement qu'être ou au-delà de l'essence» in the light of Edmond Husserl and Jacques Derrida", *Philosophy and Phenomenological Research*, 46(1985), nº2, Dezembro, pp.293-306; J. A. MENDEZ SANZ, *Subjectividad, tiempo y lenguaje en la filosofía de Emmanuel Levinas* (tese de doutoramento), Salamanca, Universidad Pontificia, 1986; J. ROLLAND, "Une logique de l'ambiguïté" in *Autrement que savoir: Emmanuel Levinas*, Paris, Osiris, 1988, pp.35-54; R. FUNK, *Sprache und Transzendenz im Denken von Emmanuel Levinas. Zur Frage einer neuen philosophischen Rede von Gott*, Friburgo em Bresgau/Munique, Karl Alber, 1988; Th. WIEMER, *Die Passion des Sagens. Zur Deutung der Sprache bei Emmanuel Levinas und ihrer Realisierung im philosophischen Diskurs*, Friburgo em Bresgau/Munique, Karl Alber, 1988; D. E. KLEMM, "Levinas' phenomenology of the Other and language as the Other of phenomenology", *Man and World*, 22(1989), nº4, Dezembro, pp.403-426; J.-L. LANNON, "D'une ambiguïté", *Études phénoménologiques (Emmanuel Levinas)*, VI(1990), nº12, pp.11-44;

zonte onde essa diferença se desenha¹³. Mas, talvez o maior contributo para o actual "estado da questão" provenha do texto que historicamente mais marcou a exegese da obra levinasiana, a saber, o artigo de J. Derrida, publicado pela primeira vez em 1964, sob o título "Violence et Métaphysique"¹⁴.

O cerne da argumentação levada a cabo por Derrida consiste em mostrar a impossibilidade de conjugar o dizer do outro e a sua própria alteridade. De facto, a recusa levinasiana em considerar o outro como modificação intencional da consciência, à maneira husserliana, torná-lo-ia inacessível ao discurso e privaria este de todo o fundamento¹⁵. À violência do eu sobre o outro, na pretensão de o submeter ao princípio da consciência, suceder-se-ia a violência do outro sobre o eu, destituindo-o do poder de iniciar o seu próprio dizer. Esta crítica tem a sua expressão final na acusação de empirismo com que Derrida termina o presente texto. Tal seria "o verdadeiro nome da inclinação diante do outro", ao qual é negado sentido filosófico devido à sua "incapacidade de se justificar, de se prestar auxílio com palavras"¹⁶. A tentativa de fundar a filosofia numa relação

13 Marion considera a inversão entre o ser e o ente, operada em *Totalité et Infini*, uma "aporia fecunda", mas insuficiente para dar conta de uma alteridade radical (cf. J.-L. MARION, *L'idole et la distance. Cinq études*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1977, pp.278-279). No prefácio à segunda edição de *De l'existence à l'existant*, Levinas reconhece a justeza da crítica de Marion e aponta para a necessidade de colocar a "diferença ética" para além do ser e do ente, procedimento que, nas suas palavras, marcaria o itinerário filosófico que vai de *Totalité et Infini* a *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (cf. *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 19842, p.12).

14 Cotaremos a versão que vem incluída na obra *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, pp.117-228. Para a análise comparativa entre "Violence et Métaphysique" e *Totalité et Infini*, cf. R. BERNASCONI, "Levinas and Derrida: The Question of the Closure of Metaphysics" in *Face to Face with Levinas*, Nova-Iorque, State University of New York Press, 1986, pp.181-202; J.LLEWELYN, "Levinas, Derrida and Others vis-à-vis" in *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*, Londres-Nova Iorque, Routledge, 1988, pp.136-155. Para o diálogo encetado posteriormente, cf. *supra*, p. 123 e ss.

15 "[...] en reconnaissant à cet infiniment autre *comme tel* [...] le statut d'une modification intentionnelle de l'ego en général, Husserl se donne le *droit de parler* de l'infiniment autre *comme tel*, rend compte de l'origine et de la légitimité de son langage. [...] Levinas parle *en fait* de l'infiniment autre, mais, en refusant d'y reconnaître une modification intentionnelle de l'ego – ce qui serait pour lui un acte totalitaire et violent – il se prive du fondement même et de la possibilité de son propre langage." (J. DERRIDA, "Violence et Métaphysique" in *L'écriture et la différence*, p.183).

16 "Mais le vrai nom de cette inclination de la pensée devant l'Autre, de cette acception résolue de l'incohérence incohérente inspirée par une vérité plus profonde que la «logique» du discours philosophique, [...] c'est *l'empirisme* [...]: prétention philosophique de la non-philosophie, incapacité de se justifier, de se porter secours comme parole." (J. DERRIDA, "Violence et Métaphysique" in *L'écriture et la différence*, pp.224 e 226).

heterónoma é, assim, relegada para a esfera do onírico, onde o pensar julga poder prescindir da referência a si e depender exclusivamente de uma alteridade absoluta, sua inspiração e razão última de ser. Porém, o traumatismo e a violência sofrida pela afecção de um outro que escapa a toda a análise categorial determinariam, pela negativa, a "concessão" de Levinas ao discurso ontológico, transformando a sua pretensão filosófica em "hipocrisia".

Numa coletânea de textos, datada de 1991 e com o título significativo de *Re-reading Levinas*¹⁷, o editor procura justificar a escolha desta expressão precisamente a partir do diálogo encetado entre Levinas e Derrida depois da publicação de "Violence et Métaphysique". Deste diálogo fazem parte os textos "Tout autrement" (1973), do primeiro, e "Dans ce moment même dans cette ouvrage me voici" (1980), do segundo, cuja tradução para o inglês encabeça a coletânea. Para além destes textos de circunstância, a obra *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* constituiria a resposta levinasiana de fundo às interpelações de Derrida.

Deste modo, é à luz da necessidade de uma "re-leitura" da sua própria obra que A. Peperzak apresenta este texto de Levinas e J. Greisch confronta a imediatez do Rosto com a mediação da leitura no artigo intitulado "The Face and Reading: Immediacy and Mediation". Neste último, o autor propõe-se analisar o modo como Levinas equaciona o "face-a-face" com o Outro, gerador da responsabilidade, e a tarefa "hipócrita" da leitura, no sentido existencial que lhe é conferido em *Totalité et Infini*¹⁸. A questão fulcral seria a de saber até que ponto o trabalho de contextualização e de reenvio para outros textos, requerido pela leitura, não poria em causa a frontalidade da relação ética com o Outro. A resposta passa, num primeiro momento, pela caracterização da "filosofia da linguagem" levinasiana já em termos éticos, enquanto domínio de uma sinceridade primeva no Dizer que "une a imediatez à obrigação" e que se consubstancia no "eis-me" da resposta imediata¹⁹.

No entanto, atribuir à linguagem uma dimensão ética originária torna-se insuficiente, perante a oposição entre o Dizer e o Dito que percorre toda a extensão da obra em análise. No intuito de clarificar esta dificuldade, Greisch recorre a uma comparação entre as propostas éticas

17 R. BERNASCONI/S. CRITCHLEY, *Re-reading Levinas*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 1991.

18 Cf. LEVINAS, *Totalité et Infini*, p.XII e J. GREISCH, "The Face and Reading: Immediacy and Mediation" (trad. ing. de S. Critchley) in *Re-reading Levinas*, pp.67-68.

19 Cf. J. GREISCH, "The Face and Reading: Immediacy and Mediation" in *Re-reading Levinas*, p.69.

de Levinas e de Wittgenstein, encarando esta última como esse lado céptico que o próprio Levinas reputa de essencial a toda a filosofia e que constitui o seu Dizer. Se a recusa de constituir um sistema moral, mas tão-só perscrutar o sentido último de Dizer ético, une os dois pensadores, aquilo que os distingue resume-se na relação entre o dizer e o mostrar. Enquanto Wittgenstein opõe estes dois conceitos, Levinas derivaria o segundo do primeiro, fazendo-o repousar na exigência de justiça, ela própria fundada na relação ética primitiva²⁰. Esta "re-leitura", que substitui a oposição pela continuidade, acaba por responsabilizar a filosofia pelo estabelecimento da passagem do Dizer ao mostrar, no Dito, pelo esforço sempre reiterado de "comparar o incomparável", de modo que este possa aceder ao discurso, embora consciente da traição que tal acesso supõe.

As contribuições de Bernasconi e Critchley, depois de uma parte inteiramente dedicada à questão do feminino, onde se discute se a posição de Levinas é ou não anti-feminista, debruçam-se, em pormenor, sobre as relações deste com Derrida, em particular, a partir do texto já mencionado de 1980. Bernasconi procura ver no diálogo gerado entre os dois interlocutores o modelo da verdadeira filosofia dialógica, tal como o próprio Levinas a concebe, na medida em que ambos os autores nunca se dirigem imediatamente ao outro, segundo o modelo argumentativo e cognoscitivo, próprio do paradigma ontológico do saber, mas sempre ao Outro do *seu* outro, num movimento de transcendência que caracterizaria a linguagem ética. A *ingratidão* invocada por Derrida no acto de oferta do seu texto a Levinas é interpretada como a recusa de iniciar um movimento de retorno ao mesmo, em que a generosidade com que este sai de si seria recompensada no interior de uma "economia de troca"²¹. Assim se explicaria o silêncio de Levinas em relação às críticas de "Violence et Métaphysique", embora, para Bernasconi, seja claro que o capítulo de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* dedicado à relação entre a filosofia e o cepticismo tenha como horizonte as posições de Derrida, conotado como céptico. De

20 "While Wittgenstein opposes saying and showing, Levinas, heir to Husserlian phenomenology, derives monstration from saying itself. But it is a question of monstration that is entirely dominated by the idea of justice, because «everything shows itself for justice». Once the thesis that «Being as Being is a function of justice» is admitted, the way is clear for a «systematic re-reading» of the figures of immediacy that would make philosophical categories of them. [...] This shows at what point the book and reading are crucial figures of mediation in Levinas's thinking." (J. GREISCH, "The Face and Reading: Immediacy and Mediation" in *Re-reading Levinas*, p.77).

21 Cf. R. BERNASCONI, "Skepticism in the Face of Philosophy" in *Re-reading Levinas*, p.155.

facto, o céptico, sendo protagonista do Dizer que antecede e critica toda a fixação em Dito, é também "vulnerável à sua própria argumentação", ou seja, à transformação da desconstrução da filosofia em filosofia da desconstrução. Por seu turno, também Derrida ignoraria esta abordagem implícita do seu pensamento, centrando a atenção nas passagens da mesma obra que servem de título ao seu artigo²².

Critchley, por seu turno, vê o texto de Derrida como um exercício de "dupla leitura", em que a primeira, sob o selo da gratidão e efectuada por um leitor masculino, se limita a repetir o Mesmo do texto levinasiano, mostrando como nele a continuidade do Dito é interrompida pela eclosão do Dizer. A segunda, pautada pela ingratidão a que já fizemos referência, é executada por um leitor no feminino e abandona o simples comentário em prol de uma efectiva interrogação e interrupção do discurso levinasiano, aqui consubstanciadas na crítica à subordinação da diferença sexual à diferença ética²³.

Para justificar o princípio hermenêutico que percorre a obra de Levinas, segundo o qual a dádiva incondicional do texto ao Outro requer uma resposta ingrata, isto é, capaz de fazer com que o Mesmo seja obrigado a reiterar a sua saída para fora de si e a sua oferta à alteridade, a colectânea termina com uma incursão na psicanálise e nos direitos dos animais. Assim, N. O'Connor tenta levar mais longe as teses levinasianas sobre o sofrimento e aplicá-las à relação entre o psicanalista e o paciente, nomeadamente, com base nas afirmações de "La souffrance inutile", onde o meu sofrimento só ganha sentido pelo sofrimento dos outros. Mais contundente, J. Llewelyn questiona Levinas sobre a possibilidade de um animal adquirir o estatuto de Outro, chegando à conclusão que tal não é para o nosso autor concebível, dado que parte de pressupostos kantianos na sua concepção da alteridade. Assim sendo, só aquele que possui linguagem e pensamento universal pode ser considerado Outro, o que pressupõe uma reciprocidade de comunicação inacessível ao animal. Este faria apenas parte de um todo de cuja integridade eu sou responsável, mas precisamente enquanto todo e não na individualidade de um Rosto²⁴.

Embora as interpretações mais recentes da obra de Levinas estejam de acordo quanto à importância crescente que a linguagem tem ganho nas

22 Para a duplicidade de sentido com que Levinas utiliza a expressão *en ce moment même*, cf. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Dordrecht, M. Nijhoff, 1986, pp.215 e 216-217.

23 Cf. S. CRITCHLEY, "«Bois» – Derrida's final words on Levinas" in *Re-reading Levinas*, pp.170-172.

24 Cf. J. LLEWELYN, "Am I obsessed by Bobby? (Humanism of the Other Animal)" in *Re-reading Levinas*, pp.240-241.

últimas produções deste filósofo, nenhuma parece pôr em causa o fundamento ético da mesma, mas, ao invés, como já sugerimos, fazem depender o seu traço mais originário da própria relação ética com a alteridade. Neste contexto, a proposta hermenêutica de E. Féron surge como original e inovadora, na medida em que pretende inverter por completo a relação entre fundamento e fundado. Na sua obra *De l'idée de transcendance à l'idée du langage*, cuja elaboração se iniciou na década de 80 e teve vários artigos como ensaios preparatórios, é-nos explicitamente posta a questão de saber "[...] se, para além de toda a perspectiva ética, não será o problema da linguagem que fornece a chave necessária a uma compreensão adequada e coerente do sentido da relação com outrem."²⁵

A primeira precaução a tomar para uma compreensão cabal das intenções do autor é a de ter em conta, ao longo da leitura da obra, a distinção hermenêutica, que Féron pede de empréstimo a E. Fink, entre *tema* e *problema* ou *questão*. Aplicada pela primeira vez à fenomenologia husserliana, esta separação entre a ordem do temático e do problemático visa mostrar que nem sempre os temas anunciados pelos filósofos como centrais no seu pensamento coincidem com as questões ou os problemas de fundo que percorrem a sua reflexão e lhe dão unidade interna²⁶. Nesta lógica, a tese de Féron consiste em afirmar que a relação ética é o *tema* nuclear do pensamento levinasiano, mas a linguagem constitui a *questão* em aberto que impele à tematização ética e, sem a qual, temas como o da responsabilidade e do "para além do ser" perderiam sentido e cairiam na arbitrariedade.

A dinâmica argumentativa da obra comporta, num primeiro momento, uma exposição cronológica dos textos de Levinas, onde se assiste à emergência da problemática da linguagem na sua relação com a transcendência da palavra ética, para, depois, se fixar nas formulações mais

25 "[...] nous nous demandons si, par delà toute perspective éthique, ce n'est pas le problème du langage qui apporte la clef nécessaire à une compréhension adéquate et cohérente du sens de la relation avec autrui." (E. FÉRON, *De l'idée de transcendance à la question du langage. L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Levinas*, Paris, Jérôme Millon, 1992, p.7). Indicaremos apenas os títulos de alguns artigos que servirão de preparação para esta obra de fundo: "Éthique, langage et ontologie chez Emmanuel Levinas", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 82(1977), nº1, Janeiro-Março, pp. 64-87; "Le temps de la parole", in *Exercices de la patience*, nº1 (Levinas), Paris, Obsidiane, 1980, pp.19-32; "L'horizon du langage et le temps du discours" in *Autour de l'être, du temps e de l'autre*, Lovaina-a-Nova, Institut Supérieur de Philosophie, 1981, pp.67-92; "Respiration et action chez Levinas", *Études Phénoménologiques*, III(1987), nº5-6, pp.193-213.

26 Para E. Fink, enquanto o *tema* husserliano por excelência é a subjectividade, o *problema* que lhe subjaz coincide, de algum modo, com o que perpassa todo o pensamento ocidental: a determinação do ser do ente. Para a elucidação destes conceitos, cf. E. FINK, *Studien zur Phänomenologie*, Haia, M. Nijhoff, 1964.

recentes da questão, enveredando pela análise interna da dialéctica do Dizer e do Dito. O último capítulo consiste em mais uma contribuição para o equacionamento da relação de Levinas com a fenomenologia.

O primeiro passo requerido para a demonstração da tese enunciada é o de ligar o conceito de transcendência ao de subjectividade (o capítulo inaugural intitula-se, precisamente, "Transcendência e subjectividade"), lembrando-nos Féron que, em *Totalité et Infini*, onde o tema da transcendência adquire a sua máxima elaboração, esta não se limita a libertar negativamente o sujeito da aderência a si, mas confere-lhe positivamente um sentido que o lança para fora do ser como desejo insaciável. Neste sentido, propõe-se qualificar a filosofia de Levinas de "filosofia da subjectividade", uma vez que a transcendência diz mais respeito ao modo como o sujeito é afectado pelo Rosto do Outro do que a este último²⁷.

O segundo elo na cadeia demonstrativa consiste em evidenciar a relação entre transcendência e linguagem, desde os primórdios da reflexão levinasiana até 1964. É assim que as primeiras referências temáticas à questão surgem em 1949, com o texto "La transcendence des mots" e se prolonga até *Totalité et Infini*, onde a linguagem desempenha simultaneamente o papel de transcendência (do ser) pela palavra e de transcendental (origem do sentido). Temas como a expressividade do Rosto ou a relação de ensino, em que o Outro investe a subjectividade de sentido para além do seu próprio ser, e que se perfaz no acontecimento originário da linguagem enquanto palavra-resposta à interpelação da alteridade, atestam a impossibilidade de separar o movimento de transcendência do seu suporte linguístico, levando Féron a concluir que "[...] a transcendência realiza-se pela linguagem e como linguagem."²⁸

Uma vez identificada a transcendência com o emergir da palavra originária, resta agora, para completar o movimento dedutivo, mostrar como a ética só pode brotar da linguagem (enquanto transcendência) e não o inverso, ou, por outras palavras, como a responsabilidade deriva da palavra que, por sua vez, é sempre resposta a um discurso proferido por outrem que me põe em causa na minha identidade ontológica. Se o inverso fosse verdadeiro, se a responsabilidade precedesse a resposta, constituiria como que a essência da subjectividade e toda a dimensão de transcendência e de excesso de sentido se reduziriam à imanência. Daqui se deduz que apenas a transcendência da linguagem é capaz de conferir sen-

27 Cf. E. FÉRON, *De l'idée de transcendence à la question du langage*, pp.29 e 41-42.

28 "[...] La transcendence s'accomplit par le langage et comme langage." (E. FÉRON, *De l'idée de transcendence à la question du langage*, p.75).

tido ético à subjectividade porque a impele sempre a ultrapassar os limites da sua configuração ontológica, pela contínua obrigação de responder²⁹.

Procurando ir ainda mais longe na defesa da sua proposta interpretativa, Féron não se limita a afirmar que a linguagem é a esfera originária que "acolhe a relação ética", mas pretende que ela constitua "o horizonte a partir do qual somente pode surgir um sentido ético" ou a dimensão transcendental da ética. Por transcendental, não entende o autor a condição *a priori* de possibilidade ou o fundamento, no sentido espacial e horizontal do termo, mas a transmutação da horizontalidade em verticalidade, da superfície em profundidade abissal, possibilitada pelo advento temporal do dis-curso inaugurado pela palavra. Se esta brota num contexto linguístico prévio que lhe serve de fundamento e a insere numa totalidade, o seu eclodir, pelo advento de um outro exterior ao todo, gera um dis-curso temporal e dialogal irredutível a toda a tentativa de totalização e que exprimiria o seu cariz ético³⁰. Esta natureza transcendental da linguagem, no duplo sentido horizontal e vertical, representa, a nosso ver, o fulcro da tese defendida por Féron, encontrando a sua máxima explicitação na dialéctica do Dizer e do Dito, a cuja análise é dedicada o resto da obra.

Dada a natureza analítica do raciocínio desenvolvido a partir do quinto capítulo, antecedido por uma exposição de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, daremos apenas uma visão sinóptica da direcção que toma a justificação desta tese sobre o primado da linguagem sobre a ética. Assim, trata-se, agora, de surpreender a ambiguidade intrínseca a toda a dinâmica do Dizer e do Dito, para depois se detectar, nos últimos textos de Levinas, a passagem da *problemática* da linguagem à sua identidade com a pura *questão*. Norteados por este propósito, Féron expõe, ainda no quarto capítulo, o modo como a radicalização do conceito de sensibilidade, a que Levinas procede na sua segunda grande obra, está dependente da relação linguística com a alteridade, enquanto puro contacto afectivo ou aproximação, capaz de introduzir uma diferença diacrónica no interior do próprio sujeito, expondo-o a outrem. Ora, este hiato temporal da subjectividade que a separa de si mesma e faz do seu centro um movimento de descentração, um "para-outrem", é o Dizer como transcendental (no sentido atrás explicitado), no seio do qual Levinas pode refutar tanto a

29 Cf. E. FÉRON, *De l'idée de transcendance à la question du langage*, pp.83 e 87.

30 Resumindo as diversas funções da linguagem, em sentido lato, na economia do pensar levinasiano de *Totalité et Infini*, diz-nos o autor: "Tout d'abord, le langage définit l'horizon de la question de la transcendance. Ensuite, la subjectivité en relation avec autrui coïncide avec l'événement originel de la parole. Enfin, le sens éthique qui éclôt dans la question de la transcendance se déploie en tant que temporalisation du discours." (E. FÉRON, *De l'idée de transcendance à la question du langage*, p.115).

concepção do sujeito como pura posição de si no "eu falo", como a da total destituição de si na estrutura anónima da linguagem ("isso fala"). Assim se compreenderia, dado que o eu não é sujeito do Dizer, mas está já nele implicado, a coincidência de ambos na unicidade da palavra³¹.

Uma subjectividade assimilada ao puro *acontecer* do Dizer, na ambiguidade da referência a si da resposta e da referência a outrem da interpelação, não pode estar contida nos limites de uma qualquer essência ontológica, antes rompe a cada momento com ela, ao iniciar um novo tempo diacrónico. Daí a impossibilidade do Dizer se cristalizar em ser, mas, simultaneamente, a necessidade de ser *Dito* a outrem. Nesta última ambiguidade reside, para Féron, o núcleo problemático de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, pois, uma vez que o Dizer é Dito, ele corresponde, na perspectiva sincrónica e temática do Dito, ao Mesmo que o próprio Dito; mas, por outro lado, como a forma proposicional que o Dito reveste se dirige sempre a um Outro, ou seja, é sempre Dita a Outrem, cria uma diferença irreduzível à mera anfibiologia do ser e do ente, rompendo com a circularidade imanente de ambos e abrindo à transcendência. Só esta diferença cavada no interior da mesmidade poderia obviar à hipostasição de um Dizer para além do Dito que não seria mais do que a projecção num outro plano do próprio Dito, à maneira do procedimento metafísico tradicional. O autor adverte, no entanto, que Levinas nem sempre é fiel a esta identidade do Dizer e do Dito, mas cai, por vezes, na tentação hipostasiante, ao reclamar a necessidade de um "Dizer sem Dito"³².

Se a obra de 1974 nos põe perante a *problemática* da linguagem, na ambivalência que perpassa o duplo movimento de redução do Dito ao Dizer primevo e, inversamente, de mostração do Dizer no Dito, este não é ainda, para Féron, o momento culminante da reflexão levinasiana. A problematidade não é suficiente para dar conta da dimensão linguística mais radical: a pura *questão*, o interrogar que precede a responsabilidade da resposta. Este intérprete detecta, em *De Dieu qui vient à l'idée* (1986), uma derradeira inversão, onde a questão, antes conotada com o questionamento do ser, devendo este dar lugar ao primado da resposta como responsabilidade, antecede agora a resposta, pondo-me em causa e fazendo brotar a minha unicidade, ao mesmo tempo que gera em mim o Desejo do Outro. Ora, "é precisamente através deste deslize que se torna possível pensar a subjectividade como o ponto ou o nó da intriga da lin-

31 Cf.E. FÉRON, *De l'idée de transcendance à la question du langage*, pp.139 e 201.

32 Cf.E. FÉRON, *De l'idée de transcendance à la question du langage*, pp.184-185 e, para contraposição, p. 198.

guagem, como o núcleo do *Uno* no qual a filosofia do Outro desemboca³³.

Esta interpretação da filosofia levinasiana, que enfatiza o papel da linguagem em detrimento da experiência ética, só pode cair naquela infidelidade que vimos constituir, talvez, a única fidelidade compatível com um pensamento verdadeiramente dialógico. Neste sentido, Féron sugere que a escolha de uma linguagem ética para exprimir a proximidade com Outrem é arbitrária e decorrente de vivências morais particulares, podendo a linguagem estética ou mística desempenhar as mesmas funções³⁴. Mais ainda, a própria natureza afectiva e dialogal da linguagem seria posta em causa pela "hipertrofia" ética da responsabilidade, "como se a vida da linguagem sufocasse sob o peso da responsabilidade". Resta perguntar se este curto-circuito no diálogo linguístico não é justamente aquilo que torna a experiência da responsabilidade única e originária.

3. Levinas em Portugal

Embora o interesse pela obra de Levinas apenas tenha despontado em Portugal na década de 80, não acompanhando, por conseguinte, o movimento exegético que temos vindo a delinear, os estudos dedicados a este pensador, tanto a nível de artigos como de trabalhos académicos, têm vindo a multiplicar-se ao longo dos últimos anos³⁵. Assim se explica que

33 "C'est précisément à travers ce glissement qu'il devient possible de penser la subjectivité comme le point ou le noeud de l'intrigue du langage, comme le noyau de l'*Un* auquel la philosophie de l'Autre aboutit." (E. FÉRON, *De l'idée de transcendance à la question du langage*, p.251)

34 "On pourrait dès lors se demander si le langage «éthique» auquel l'auteur a recours n'est pas, contrairement à ce qu'il prétend, simplement surajouté à la description phénoménologique de la proximité au nom d'expériences morales particulières, étrangères à cette description. On pourrait se demander du même coup si la description de la proximité n'aurait pas pu se poursuivre d'une autre manière, par exemple, selon un langage esthétique ou même mystique. [...] Force est de reconnaître là un présupposé pré-philosophique en faveur de l'éthique." (E. FÉRON, *De l'idée de transcendance à la question du langage*, p.142).

35 Os primeiros estudos de autores portugueses sobre Levinas, de que temos conhecimento, são duas dissertações de licenciatura defendidas em Lovaina, no ano de 1974, e duas de doutoramento, dos mesmos autores e na mesma Universidade, nos anos de 1977 e 1980. São elas: M. A. FERREIRA DA SILVA, *La séparation et l'ouverture du même à l'autre comme condition des rapports de non-violence dans la pensée de Levinas* (dissertação de licenciatura), Lovaina, Institut Supérieur de Philosophie, 1974; J. PEREIRA DA COSTA TAVARES, *La représentation chez Emmanuel Levinas* (dissertação de licenciatura), Lovaina, Institut Supérieur de Philosophie, 1974; *Idem*, *Le langage de l'autre chez Emmanuel Levinas et Jacques Lacan* (dissertação de doutoramento), Lovaina, Institut Supérieur de Philosophie, 1977; M. FERREIRA DA SILVA, *Alteridade e relação em Rogers e E. Levinas* (dissertação de doutoramento),

uma das primeiras abordagens da filosofia levinasiana, efectuada em 1981 por J. Tavares e cujo núcleo temático é a relação entre verdade e ética; se baseie, precisamente, em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* e na importância que esta obra confere à linguagem metafórica como única forma de "dizer o indizível" que se revela no Infinito³⁶. Os artigos de M. A. Ferreira da Silva e J. H. Silveira de Brito, respectivamente de 1984 e 1985, procuram dar conta da dinâmica e coerência interna do pensar levinasiano ao longo de toda a sua obra, onde os temas do Outro, da subjectividade e da linguagem surgem como núcleos aglutinadores de toda a restante temática³⁷. A estas categorias, e procurando estender a análise até

Lovaina, Institut Supérieur de Philosophie, 1980. Embora sem pretensões de exaustividade, fornecemos uma lista dos principais estudos publicados desde 1980 a 1992: J. TAVARES, "Verdade e relação ética em Manuel Levinas", *Revista Portuguesa de Filosofia*, XXXVII (1981), n.1-2, Janeiro-Julho, pp.36-56; M. A. FERREIRA DA SILVA, "Do outro à relação interpessoal em E. Levinas", *Revista Portuguesa de Filosofia*, XXXVIII (1982), n.4, Outubro-Dezembro, pp.324-332; *Idem*, "Sentido e Intersubjectividade no pensamento filosófico de E. Levinas", *Revista Portuguesa de Filosofia*, XL (1984), n.3, Julho-Setembro, pp.264-273; E. LOPES NUNES, "A condição feminina em Emmanuel Levinas", *Brotéria*, 119 (1984), n.1, pp.39-51; J. H. SILVEIRA DE BRITO, "Levinas filósofo da diferença", *Revista Portuguesa de Filosofia*, XLI (1985), n.2-3, Abril-Setembro, pp.123-138; J. J. M. VILA-CHÃ, "Heteronomia e Sentido. Uma abordagem da Meta-Ontologia em Emmanuel Levinas", *Revista Portuguesa de Filosofia*, XLII (1986), n.1-2, Janeiro-Junho, pp.55-86; *Idem*, "Para-lá do Ser. Sujeito, Morte e Alteridade no pensamento de E. Levinas", *Revista Portuguesa de Filosofia*, XLII (1986), n.3-4, Julho-Dezembro, pp.345-379; E. LOPES NUNES, "Rosenzweig e Levinas, alguns pontos comuns", *Brotéria*, 122 (1986), n.5-6, pp.517-526; L. PROENÇA, "O existir (in) finito do tempo em Bergson, Heidegger e Levinas", *Brotéria*, 124 (1987), n.1, pp.37-48; *Revista Portuguesa de Filosofia* (Emmanuel Levinas), XLVII (1991), n. 1, Janeiro-Março. Compõem este número inteiramente dedicado a Levinas os seguintes artigos: E. LOPES NUNES, "O Rosto e a passagem do Infinito. Originalidade do pensamento levinasiano", pp.5-42; J. VILA-CHÃ, "Enigma da Transcendência. Elementos para uma ontologia do exílio segundo Emmanuel Levinas", pp.43-62; C. BIZARRO MORAIS, "Arte como obscurecimento. Acerca da Inestética do 'Il y a' em Levinas", pp.63-86; J. H. SILVEIRA DE BRITO, "Levinas, Husserl e a consciência activa", pp.87-95; H. RICO, "A sociedade do outro homem", pp.97-116; E. BALSEMÃO, "A realidade do Tempo segundo Levinas. Considerações gerais e proposições introdutórias sobre o tema da temporalidade em E. Levinas", pp.119-177. J. H. SILVEIRA DE BRITO, *A subjectividade passiva em Levinas: de Atenas a Jerusalém* (dissertação de doutoramento), Braga, Universidade Católica Portuguesa, 1992; M. C. Beckert de Assunção, *Subjectividade e diacronia no pensamento de Levinas* (dissertação de doutoramento), Lisboa, Universidade Clássica de Lisboa, 1992. Uma outra prova do interesse suscitado pelo pensamento de Levinas em Portugal são as traduções de algumas das suas obras, de que damos a referência: *Totalidade e Infinito*, trad. J. P. Ribeiro, Lisboa, Edições 70, 1988; *Ética e Infinito*, trad. J. Gama, Lisboa, Edições 70, 1988; *Transcendência e Inteligibilidade*, trad. J. Freire Colaço, Edições 70, 1991.

36 Cf. J. TAVARES, "Verdade e relação ética em Manuel Levinas", p.53.

37 Para a referência dos artigos, cf. nota 35.

De Dieu qui vient à l'idée e aos últimos comentários talmúdicos, J. M. Vila-Chã acrescenta as de Deus e de criaturalidade que cumprem o sentido originário da religião como relação *a-fora* do ser, onde brota o sentido "meta-ontológico" da responsabilidade por outrem³⁸.

Para além destas abordagens de carácter global, há que destacar alguns estudos dedicados a temas tão específicos como o feminino ou a morte. É o caso de E. Lopes Nunes que, depois de descrever o modo como Levinas encara a categoria do feminino em *Totalité et Infini*, no duplo sentido do *acolhimento* na casa e da relação amorosa, onde se revela como alteridade que escapa a toda a objectivação, questiona o primado levinasiano da paternidade sobre a maternidade³⁹. Vila-Chã, por seu turno, perspectiva tema da morte na sequência dos pressupostos meta-ontológicos com que já havia abordado o pensamento de Levinas. Porém, no intuito de melhor enquadrar a morte levinasiana como *deposição*, vai este intérprete proceder a uma análise exaustiva da mesma temática nos autores com que aquele dialoga, muito em particular a "tanatologia" heideggeriana, onde a definição do homem como *Sein-zum-Tod* conflui com a elaboração de uma filosofia do poder ou da posse de si. Por contraste, as concepções de Sartre, Blanchot e Rosenzweig apontam no sentido de uma desestruturação da subjectividade diante da morte, da qual também Levinas parte, mas a que procura conferir um sentido, ao transferir o seu centro de gravidade do eu para o Outro. Assim, poderá o autor afirmar ser Levinas um pensador "[...] para quem a con-vivência com o (do) excesso da morte implica um modo novo, porque não-violento, de imaginar a vida"⁴⁰.

A publicação de um número da *Revista Portuguesa de Filosofia* integralmente dedicado a Levinas vem, nas palavras introdutórias do mesmo, "prosseguir o já realizado trabalho de abertura das potencialidades expressivas da língua portuguesa à proposta ética de um «pensamento novo»"⁴¹. Dos seis artigos que compõem este volume, chamaríamos a atenção para aqueles que, pela temática abordada, dão a conhecer facetas mais recônditas do pensar levinasiano ou até agora menos exploradas. A arte, na relação com a experiência-limite do *Il y a*, constitui, precisa-

38 Cf. J. J. M. VILA-CHÃ, "Heteronomia e sentido", pp.71-86.

39 Cf. E. LOPES NUNES, "A condição feminina em Emanuel Levinas", pp.50-51. A recorrência do tema da maternidade, em 1974, como sinónimo da "responsabilidade até à substituição", irá revelar uma nova faceta do feminino, não explícita em *Totalité et Infini* (cf. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, pp.95 e 100).

40 J. J. M. VILA-CHÃ, "Para-lá do Ser. Sujeito, Morte e Alteridade no pensamento de E. Levinas", p.32.

41 Emmanuel Levinas, *Revista Portuguesa de Filosofia*, p.4.

mente, um desses temas que, apesar de ter sido considerado periférico, não deixa, no entanto, de se revelar imprescindível para uma cabal explicitação do sentido que Levinas empresta ao pensamento ontológico. Nesta óptica, Bizarro Morais intenta mostrar, através do recurso à categoria da "in-significância" estética, patente no *exotismo* da obra de arte, na absolutização da imagem estética ou na clausura do *entretempo* artístico, como a experiência estética está aquém do sentido e se identifica com o murmúrio anónimo do *Il y a*. À arte como destituição de sentido opõe o autor a posição de M. Dufrenne, para quem seria possível descortinar um sentido intrínseco à forma sensível, capaz de abrir um novo mundo⁴².

Outras zonas periféricas, mas fundamentais para a consecução da relação ética, são a política e o direito. Como mostra H. Rico, a figura do Terceiro e o conceito de justiça que dele decorre são essenciais para integrar a assimetria do face-a-face com o Outro na simetria exigida pelo todo social, sem a trair. Neste contexto, o Estado adquire um papel preponderante, "[...] não para defender a minha liberdade, mas para me permitir o exercício concreto da minha responsabilidade, tendo assim na sua própria génese o que permite vigiar a sua própria acção"⁴³. Equidistante de um individualismo exacerbado e de todo o projecto colectivista, o ideal político levinasiano só poderia traduzir-se, para este intérprete, numa sociedade democrática, antes de mais, uma "sociedade do outro homem".

Um tratamento sistemático da temporalidade, por E. Balsemão, fecha este número da *Revista Portuguesa de Filosofia* dedicado a Levinas. Tema que já fora objecto de estudo em 1987, mas numa perspectiva comparativa em relação aos projectos ontológicos de Bergson e Heidegger⁴⁴, o tempo adquire aqui um relevo especial, na medida em que, na óptica do autor, molda as próprias figuras com que a alteridade se dá ao longo da obra levinasiana⁴⁵. Assim, intenta mostrar como a génese do instante, nas primeiras produções do filósofo, corresponde à geração de uma subjectividade incapaz de abandonar a sua própria clausura e de se abrir à efectiva temporalidade vinda do Outro. Depois de uma breve pas-

42 Cf. C. BIZARRO MORAIS, "A arte como obscurecimento", pp.84-86.

43 H. RICO, "A Sociedade do Outro Homem", p.112.

44 Cf. L. PROENÇA, "O existir (in) finito do tempo em Bergson, Heidegger e Levinas".

45 "O que se designou por experiência do tempo alcança-se, para Levinas, no terreno em que as dimensões da alteração do sujeito coincidem com modos de significação da alteridade pessoal. [...] A experiência do tempo não é outra coisa senão a experiência ou revelação ao sujeito de um diferente de si." (E. BALSEMÃO, "A Realidade do Tempo segundo Levinas", p.152). Para a relação entre a temporalidade diacrónica e a configuração da subjectividade, cf. M. C. Beckert de Assunção, *Subjectividade e Diacronia no pensamento de Levinas*.

sagem pelo tema da criação *ex nihilo*, baseada no texto "«À l'image de Dieu», d'après Rabbi Haïm Voloziner" (1978), onde se descortina um tempo ético para além do cosmológico e suporte deste, a partir do mandamento divino, a análise recai em *Totalité et Infini*. Aqui procura Balsemão evidenciar a irredutibilidade entre a expressão subjectiva e a acção ou a obra feita, historicamente situada, por oposição à proposta ricoeuriana de uma "identidade narrativa", dinamicamente constituída *através* das obras⁴⁶. Tal oposição significaria que o sujeito é confrontado com a transcendência do "juízo de Deus" que o convoca para além da imanência histórica e da sua própria morte, abrindo caminho à "infinição" do tempo. Os temas do filho e da fecundidade, que advêm da relação erótica, ocupam a última parte do artigo que termina com uma breve incursão na obra de 1974, onde se surpreende o inverter da futuração, inerente ao erotismo, em exposição passiva a um passado imemorial, dada na diacronia do Dizer.

Por fim, merece-nos especial destaque a dissertação de doutoramento apresentada por J. H. Silveira de Brito em Braga. Subordinado ao título *A subjectividade passiva em Levinas: de Atenas a Jerusalém*, este trabalho procura sublinhar a continuidade do pensamento levinasiano, em particular no que se refere à concepção da subjectividade, no decorrer de toda a obra, em contraste com a terminologia adoptada, que teria sofrido uma evolução no sentido da passagem "de Atenas a Jerusalém". Esta expressão metonímica designa, justamente, a progressiva abertura de Levinas à mundividência bíblica e às respectivas categorias linguísticas, a partir de 1961, a qual se traduz na tentativa sempre reiterada de constituir um vocabulário capaz de verter em linguagem filosófica a experiência ética originária do indizível⁴⁷. Partindo deste pressuposto básico, o autor procede ao exame pormenorizado das obras correspondentes ao período que vai de 1961 a 1974, em três momentos fundamentais: a análise de *Totalité et Infini* na sua estrutura interna (Parte I), a detecção de variantes terminológicas surgidas nos anos de transição, entre 1961 e 1968 (Parte II), e a consolidação da linguagem ético-bíblica em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Parte III). Assim, os temas nucleares de *Totalité et Infini*, como o do Rosto e do Infinito que dizem a alteridade, bem como o da separação metafísica que viabiliza a verdadeira comunicação intersubjectiva, irredutível ao plano do anonimato ontológico, sem esquecer a figura da paternidade como expressão mais acabada da relação temporal eu-

46 Cf. E. BALSEMÃO, "A Realidade do Tempo segundo Levinas", pp.161-163.

47 Cf. J. H. SILVEIRA DE BRITO, *A subjectividade passiva em Levinas: de Atenas a Jerusalém*, p.11.

-Outro, seriam já testemunhos de um pensar vocacionado para a transcendência e cuja origem é bíblica. Porém, a rigorosa pesquisa terminológica a que este intérprete submete os textos de menor envergadura, publicados ao longo da década de 60, revela uma radicalização importante da posição levinasiana quanto à transcendência e inacessibilidade do Outro. É assim que, já em 1962, o texto "Transcendence et Hauteur" introduz um novo vocábulo – *Rasto* – para precisar a impossibilidade de manifestação fenoménica do Rosto, a que se segue o surgimento, em 1965, entre outras, da expressão bipolar Dizer/Dito, culminando nas metáforas de obsessão, substituição, citação e refém para designar a subjectividade ética, recorrentes, mais tarde, em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Ora, é esta última obra que Silveira de Brito considera constituir a sistematização levinasiana da subjectividade ética segundo o modelo bíblico. A dupla temática da responsabilidade até à substituição e da eleição pela unicidade apresentariam nítidas raízes no profetismo e no messianismo judaicos, pois "[...] o eu que é Messias na concepção levinasiana é unicamente homem. Para Levinas servir todos, ser responsável por todos é o que se chama messianismo [...]. Uma vez que o eu é sempre refém, constituído pela responsabilidade irrecusável, inalienável e inacessível pelo Outro, todos os eus, «todas as pessoas são Messias»"⁴⁸. Com este apelo a uma subjectividade messiânica estaria completo o caminho que conduz Levinas de Atenas a Jerusalém.

RÉSUMÉ

Dans cet étude bibliographique sur Levinas c'est notre intention de distinguer deux problèmes nucléaires qui ont guidés les interprétations de la philosophie levinasienne jusqu'à nos jours: le primat de l'éthique en face des présuppositions théoriques de la phénoménologie et la question du langage comme créateur de sens au-delà de l'être. Finalement nous présentons l'évolution des études sur Levinas au Portugal, de 1980 jusqu'à 1992.

48 J. H. SILVEIRA DE BRITO, *A subjectividade passiva em Levinas: de Atenas a Jerusalém*, p.451.

RECENSÕES

AA.VV., *Recepção da Crítica da Razão Pura. Antologia de Textos sobre Kant (1786-1844)*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1992, 520 pp.

A presente obra sob coordenação de Fernando Gil, expõe-se ao leitor com uma intenção bem clara: tornar patente o diálogo, a controvérsia, quando não mesmo a oposição declarada que o pensamento kantiano provocou, em particular no período compreendido entre o final do séc. XVIII e meados do séc. XIX.

Para o efeito, a obra discorre sobre um conjunto significativo de textos evocando esse debate, pela análise dos quais somos conduzidos, não só, à trama argumentativa dos múltiplos confrontos temáticos, como também, e essencialmente, à evidência da "dívida para com Kant" de todo o acto filosófico a partir do séc. XVIII.

A obra é estruturada em onze capítulos, antecedidos de um Prefácio e de uma introdução metodológica, sendo cada um deles subdividido num estudo introdutório do autor em consideração seguido de alguns excertos configurando, na sua estruturação temática, os pontos que, em si mesmos, expressam o vigor do debate em causa. Os autores eleitos são em sequência: Eberhard, Jacobi, Hamann, Reinhold, Maimon, Schülze, Beck, Fichte, Schelling, Hegel e Schopenhauer.

O prefácio, realizado pelo Prof. Oswaldo Market, pauta-nos o caminho, já apontado por Jaspers, da indispensabilidade do pensamento kantiano. O percurso proposto inicia-se com a consideração do período designado por pré-crítico acompanhando o desenvolvimento e a influência do pensamento kantiano até ao que se nomeia de "Triunfo de Kant", na referência pertinente às Escolas de Marburgo e de Baden, sem deixar de referir os pontos mais marcantes da filologia kantiana.

A introdução geral, de carácter metodológico, organizada por Gerhard Lehmann, privilegia a reflexão em torno do debate sobre a natureza metódica ou/e sistemática do pensamento kantiano e, a partir desta dicotomia analítica, colocando uma outra de carácter operativo, a distinção entre o aporético-problemático e o sistemático. A interpretação do exercício crítico sob o ponto de vista pro-

blemático contrapõe-se, de algum modo, aquela que o autor designa de sistemático-princípial – tendo a Escola de Marburgo por bandeira – cuja virtude é, porventura, esbatida pela sua tonalidade ahistórica, a que nem mesmo o formalismo simbolizante de um Cassirer poderá dar solução definitiva. O pensamento heideggeriano é, aqui, também considerado, como aquele que reinterpreta a uma nova luz o logicismo kantiano – posição forte da Escola de Marburgo – agora sob a perspectiva de uma ontologia fundamental enraizada numa hermenêutica compreensiva, numa analítica, do Dasein.

Passamos, de seguida, a uma brevíssima sùmula dos traços determinantes de cada um dos capítulos.

O capítulo de abertura sobre Eberhard, da autoria do Prof. Manuel Carmo Ferreira, constitui-se como o exemplo acabado de um "ataque sistemático" ao pensamento crítico. A "originalidade", a "coerência interna do sistema", e ainda as consequências doutrinárias do mesmo, foram motivo de acesa polémica, cujo contorno temático foi sintetizado pelo autor do estudo introdutório em quatro pontos. A saber: 1. a concepção kantiana do espaço e do tempo; 2. a natureza da sinteticidade do juízo; 3. a validade da ordem transcendental e os limites do conhecimento; 4. a justificação do uso puro da Razão na referência à realidade noumenal. A resposta "retumbante" de Kant não invalidou, porém, que alguns elementos do confronto, como é o caso da doutrina da coisa-em-si, pudessem ser retomados e assumidos por Schelling e, obviamente, por Hegel.

O segundo capítulo, também da autoria do Prof. M. Carmo Ferreira, é dedicado a Jacobi, a muitos títulos um dos grandes interpretes críticos do criticismo. Duas questões fundamentais se destacam do conjunto da apreciação reflexiva: a teoria da génese e constituição da objectividade e o problema da afecção, neles, diz-nos Carmo Ferreira, "se conjugam as dificuldades do método e do sistema".

No terceiro capítulo sobre Hamann, da autoria da Profª. Maria F. Molder, expõe-se o debate contrapontístico entre uma razão histórica, própria do pensamento hamanniano, e a razão crítica não preocupada, em princípio, com a historicidade genética da razão, pese embora os §§ 49 e 59 e a nota ao § 57 da *Crítica da Faculdade de Julgar*. Contudo, é notório que o modo analógico de pensar, característica desta última obra, estabelece "uma aproximação com aquilo que Hamann entrevia e exigia para a compreensão das relações entre razão e linguagem. "Neste sentido a *Metacrítica* de Hamann é, porventura, o "ajuste de contas" com a *Aufklärung*, tendo por contraponto o criticismo, sem esquecer, por outro, a sua radical insuficiência, isto é, a sua não radicação na "força viva" "que é a linguagem", o que transforma a razão num "odre vazio" "onde se morre de fome". Daí a urgência de repensar a "razão como logos", procurando desvendar o misterioso que a existência patenteia, e não reduzindo a posição do que existe a um problema, a que a razão crítica, na sua capacidade de ordenamento regrado e constituinte pretende dar resolução sob domínios bem determinados.

O pensamento de Reinhold é abordado no quarto capítulo, sendo o estudo introdutório da autoria do Prof. Market. Nele se realça a teoria da faculdade

representativa de Reinhold sob a irreducibilidade do princípio da consciência. O vigor e a acribia do pensamento de Reinhold faz com que, nas palavras do autor: "Kant já só será aceite com a ractificação reinholdiana ou pela superação desta última". O carácter eminentemente fenomenológico da sua atitude filosófica permite que a análise do "facto representativo acabe por se estabelecer como uma análise ao fundamento do próprio facto gnosiológico" (a sua *Elementar Philosophie* é disso mesmo a prova cabal). Desta linha de argumento resultará a irrepresentatividade da coisa-em-si, o que, de certo modo, promove o "vaticínio" de Jacobi, ou seja, resta ao criticismo a "coerência idealista". A porta está aberta para Fichte...

Maimon é o autor analisado no quinto capítulo, da autoria de M. Carmo Ferreira. "A pertinência e a acuidade especulativa do Ensaio sobre a filosofia transcendental" é bem visível a partir da crucialidade da questão que a ambas justifica: "qual o fundamento e a viabilidade da síntese como génese da objectividade ou de uma necessidade real e não meramente simbólica ou formal?" ou, de um modo estritamente técnico, qual a possibilidade de uma "passagem do transcendental ao particular"? Tanto a "modelização matemática da génese da objectividade" quanto a "hipótese metafísica" de um "entendimento infinito" são, no fundo, a tentativa de resposta, por parte de Maimon, a essa questão central.

O Prof. António Marques reflecte no sexto capítulo sobre o pensamento de Schulze. Aí se considera o "rigor na exposição da doutrina kantiana o que, porém, não evita uma interpretação dos pressupostos do criticismo, e não só da sua metodologia, marcadamente céptica. O pensamento de Schulze, no que se refere ao confronto com o pensamento crítico, estabelece uma mediação fundante com a reflexão reinholdiana, em particular no que diz respeito à dimensão determinada incondicionada do princípio da consciência invocado nesta última reflexão. Para Schulze a 'Satz des Bewusstsein' seria incapaz de promover a distinção entre o subjectivo-ideal e o empírico-real. Tal crítica é, com efeito, devedora, na sua essência, da causalidade de Hume e do substancialismo realista de Berkeley e aponta, no limite, para uma crítica contundente à natureza dos juízos sintéticos a priori que, nesta perspectiva, só provarão a sua necessidade se simultaneamente verificada a realidade da mente e da coisa-em-si.

O confronto temático do sétimo capítulo é feito em torno de Beck. A autoria do texto introdutório é de Estevão de Rezende Martins. Para este analista, Beck parte de um pressuposto hermenêutico fundamental no que respeita ao significado do criticismo, que é o de considerar que a crítica da razão procede "da unidade sintética da consciência em direcção aos seus dados e não o inverso" e, nesta medida, "o juízo sintético originário da representação pura é o princípio intuitivo supremo do conhecimento". Para Beck, segundo o autor do estudo introdutório, o ponto cego da crítica kantiana da razão é a incongruência manifesta da noção de coisa-em-si que, simultaneamente, nos afecta estando, porém, fora da determinação espacio-temporal fundada no princípio da causalidade.

O debate com Fichte, no capítulo oitavo, da autoria do Prof. O. Market, acentua a evolução do pensamento deste filósofo no particular momento da sua

radical adesão ao kantismo, bem como a sua distanciamento crítica em relação ao mesmo a partir, fundamentalmente, da leitura do *Aenesidemus* de Schulze. O pomo da discórdia situa-se não tanto em relação "à verdade da sua mensagem, mas sim no que se refere ao modo como se fundamenta". Não se estranhará, neste sentido, que a Doutrina fichteana da Ciência pretenda superar a formalidade fundante do "Eu penso", constituindo o "Eu" do "Eu penso" como princípio de saber e princípio de ser, o que só é possível pelo estilhaçar do espaço tabu do criticismo, aquele onde se consagra a impossibilidade da intuição intelectual assim como a impossibilidade da realidade cognitiva da coisa-em-si.

O capítulo nono é dedicado a Schelling, sendo o estudo introdutório da autoria de M. Carmo Ferreira. Pese embora a afirmação de Fichte: "Não conto Schelling entre os intérpretes de Kant", afirmação a que o próprio dará, certamente, fortes motivos, quanto mais não seja pelo explícito afastamento de uma exposição do pensamento kantiano fundada numa literalidade obedientemente descritiva, é, contudo, evidente que a originalidade do seu pensar nasce de um transbordante "entusiasmo" pela filosofia crítica dirigido, em particular, à 1ª ed. da K.r.V. e à K.U.. Desta última obra é de realçar o empenho interpretativo dos §§ 74 a 76, tematizando a relação entre a teleologia e o mecanicismo. O entusiasmo pela filosofia de Kant não evita, porém, a expressão do seu inacabamento, como refere: "Kant deu os resultados, ainda faltam as premissas". Daí que se reconheçam, no pensamento de Schelling, traços interpretativos próprios à crítica jacobiana – a contrariedade da coisa-em-si – e, noutros momentos, da perspectiva de Beck, no que se refere à infundamentação radical do criticismo e, concomitantemente, se reconheça o pensamento de Fichte como a natural consequência do criticismo. O texto de Schelling: "As cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo", é o esforço indispensável para a recuperação da relação, prioritária, entre a filosofia e o Absoluto, a que não basta o tratamento crítico-dialéctico, na figura do Ideal da razão pura, pois que se impõe, agora, o "primado da poiesis" – "acção produtiva anterior e superior à theoria e à praxis" – verdadeira tarefa sob fundamento ético e estético, e realizando uma compreensão intensiva da destinação do Humano.

O décimo capítulo, da autoria de Denis Rosenfield, configura o debate aporético entre o pensamento de Kant e de Hegel. O estudo, que o autor designa – 'o fenómeno e a mediação do pensar' –, organiza-se em três pontos fundamentais: 1º. "Uma objectividade subjectiva", 2º. "Crítica e razão dialéctica", 3º. "O fenómeno e a coisa-em-si". O que, desde logo, nos transmite todo um programa de confronto e de interdinamismo dos pontos de vista em debate. Aí se revelam, sob perspectiva hegeliana, o momento dialéctico e negativo enquanto momento imane e necessário da razão; a natureza abstracta da noção da coisa-em-si; a exterioridade da relação sujeito-objecto tomada na sua dicotomia imediata; a incongruência inoperativa da relação entre razão e entendimento.

A obra fecha no décimo primeiro capítulo com um estudo sobre Schopenhauer, da autoria de M.F. Molder. A tarefa deste autor, em particular, no texto – "O Mundo como vontade e representação" – será a de reconduzir "o pensamento

crítico ao seu lugar abissal". O que significa, em primeiro lugar, o levar às últimas consequências a crítica ao dogmatismo pois que, segundo o filósofo, o pensamento kantiano não foi "capaz de prescindir do seu princípio falacioso, que consiste em considerar a resolução do problema do mundo, a partir de elementos que não devem fazer parte do mundo". Na base de tal crítica reside uma diferente consideração sobre o significado e o sentido da ciência. Com efeito, a experiência possível (própria à ciência 'strictu sensu') partilha, tão-só, de uma relação desolada entre um sujeito manipulador, "através das suas formas e operações próprias", e um objecto que se deixa condicionar na sua neutralidade nadificante. Outro seria o caso da experiência vivida, aquela que se forja na natureza como habitáculo e não como um "lugar qualquer, regido por leis de qualquer lugar, aplicáveis a todos os lugares". A crítica acérrima à teoria das categorias, ao esquematismo, ao entendimento da natureza como conceito, acaba por conduzir Schopenhauer à mostraçãõ do que seria o pensamento kantiano, não já enquanto crítica-propedêutica, mas sim enquanto doutrina.

Pedro Viegas

S. TOMÁS DE AQUINO, *Tratado da Lei*, tradução portuguesa de Fernando Couto, Porto, RÉ-S-Editora, Lda, s/d.

O *Tratado da Lei* de S. Tomás de Aquino, que inclui as questões 90 a 108 da *Suma Teológica* (I-II), é o texto em que o filósofo discute e define as características essenciais da noção de lei (q. 90), e os diversos tipos de leis. Incluído, como é sabido, num contexto fundamentalmente teológico como é o da *Suma*, este tratado tem, no entanto, grande interesse filosófico, nomeadamente para um estudo da ética e da filosofia política do autor medieval. A fundamentação da lei resulta, nele, essencialmente da noção de criação e de dependência ontológica da criatura relativamente ao Criador.

A definição de lei a que chega na primeira das suas questões – "certa condução racional ao bem comum promulgada por aquele que tem a seu cargo uma comunidade" (q. 90, a.4, *resp.*) – permite delimitar as características e funções atribuídas a qualquer tipo de lei. Em primeiro lugar (seguindo a ordem de discussão da mesma questão), a sua racionalidade – que se verá, na questão 93, sobre a lei eterna, ser redutível à racionalidade divina, constituindo-se a lei eterna, que é a lei de Deus, por essa razão, como a primeira de todas as leis, aquela de que todas as outras derivam; e que terá a sua segunda importante expressão na lei natural, que compete à criatura racional em função dessa mesma racionalidade, pela qual se dirige voluntariamente ao seu fim, como fica expresso na questão 94, sobre a lei natural.

Em segundo lugar, a sua ordenação ao bem comum – ou seja, à felicidade, fim último particular de todo o homem, e também ao bem do todo; para a realização da primeira concorre especialmente a lei divina, uma vez que esse fim

"excede toda a proporção das faculdades humanas naturais" (q. 91, a.4, *resp.*); por sua vez, o bem de toda a comunidade é especialmente visado pela lei humana (v. q. 96, a.1, *resp.* e a.4, *resp.*). Esta ordenação ao bem é de tal maneira determinante da lei que "qualquer preceito (...) não tem razão de lei se não se ordena ao bem comum" (q. 90, a.2, *resp.*).

Em terceiro lugar, a necessidade de ser promulgada por quem tem autoridade – necessidade que se exprime maximamente na autoria divina das primeiras leis e na representatividade de quem promulga as leis humanas. Finalmente, a necessidade de ser promulgada ou tornada pública – que, na lei humana, se expressa por meio das condições habituais e, na lei eterna, pela promulgação que é "o livro da vida" (q. 90, a.1, *ad 2*).

A existência dos quatro tipos de leis considerados é igualmente justificada nesta discussão: a lei eterna é a expressão da ordem existente na razão do Criador relativamente à criatura (v. q. 93, a.1, *resp.*); a lei natural é a assumpção dessa ordem por parte de um género específico de criaturas, as racionais, que são capazes de a conhecer e de lhe obedecer voluntariamente (v. q. 91, a.2, *resp.*); a lei humana é a determinação dos preceitos genéricos da lei natural (v. q. 91, a.3, *resp.*); e a lei divina tem a sua razão de ser na possibilidade de ordenação dos homens a um fim sobrenatural (v. q. 91, a.4, *resp.*).

Quanto à edição, se já seria de lamentar o facto de não se tratar de uma edição bilingue – o que, no entanto, é compreensível dadas as limitações editoriais próprias de um país como o nosso –, o que é definitivamente inaceitável é que um texto destes fique gravemente distorcido por uma tradução que de todo em todo o não respeita. Desde a omissão de frases completas (pp. 16, 39 – três linhas, 46, 51, 58 – uma linha, 74, e.g.), passando por frases incompreensíveis ("como também não a criança e o adulto podem fazê-lo igualmente", p. 76, e.g.), trocas de palavras que alteram completamente o sentido ("lei eterna" por "*lex naturalis*", p. 16; "segundo o processo da lei humana" por "*secundum rationem humanam*", p. 18; "criaturas racionais" por "*criaturae irrationales*", p. 43; "pode manchar o coração dos homens" por "*possit a corde hominis aboleri*", p. 59, e.g.) e preferindo enfim um alinhamento do português que, pretendendo ser fiel ao latim, muitas vezes mais não faz do que torná-lo de difícil compreensão ("mas não porque não possa fazer tudo, há-de tirar-se-lhe a força naquilo que de resto pode fazer", p. 77, e.g.), este texto tem um pouco de tudo para tornar indesejável a sua utilização. Ao contrário do que seria de esperar, os estudiosos de filosofia medieval, ética e filosofia política não podem, portanto, contar com esta tradução portuguesa do *Tratado da Lei*. O que é lamentável porque, no (quase) deserto editorial português de traduções de textos clássicos medievais, a intenção seria para louvar grandemente.

Maria José Figueiredo

LEONARDO COIMBRA, *Dispersos – IV – Filosofia e Religião*, Compilação, fixação do texto e notas de Pinharanda Gomes e Paulo Samuel; nota preliminar de Manuel da Costa Freitas, Lisboa/S. Paulo, Verbo, 1991, 262 pp.

Este volume constitui um momento importante na edição dos dispersos leonardinos, pela função culminante da experiência religiosa no progresso da "razão experimental" e na constituição da mónada como "pessoa", como o autor o formula desde a "filosofia da liberdade que leva naturalmente a uma metafísica moral e religiosa" do *Criacionismo* (1912) até *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre* (1935). Apresenta-nos assim a obra em apreço, como o nota Manuel da Costa Freitas, o lento mas progressivo trânsito interior que medeia entre as duas formas extremas, mas talvez não necessariamente antagónicas, que a ideia de Deus assume no pensamento leonardino: da exigência de Deus como garantia da continuidade da vida moral e foco da convivência amorosa dos seres, experienciado como imanente ao próprio movimento excessivo da vida virtuosa e à superabundância criadora de actividades livres, com a definição de "religião" como "união cósmica", na primeira obra, para o discurso da própria conversão ao Deus pessoal da tradição cristã católica, que torna imperativa a opção por uma filosofia que termine em religião (p. 135), enquanto assimilação do homem a uma vida sobrenatural e cósmica (pp. 129 e 173-175), no derradeiro livro. Esta evolução documenta-se, neste quarto volume dos *Dispersos*, pelos textos que estabelecem a ponte entre a impulsão romântica para o Infinito das relações cósmicas (cf. pp. 20-22, 47, 102), figurado num "Cristo-Prometeu" (p. 153), ao qual corresponderia o "verdadeiro cristianismo", o "dionisíaco" e "irracional" (pp. 155-159), tão afim à importante relação que o primeiro Leonardo estabelece com o pensamento poético da *Renascença Portuguesa*, e a adesão ao "Cristo integral", ontológico e histórico, no importante opúsculo "S. Paulo de Teixeira de Pascoaes" (p. 224), princípio do final distanciamento crítico, embora compreensivo, relativamente à heterodoxia poética daquele que foi talvez o principal dos seus interlocutores por afinidade espiritual.

Como o apontam os compiladores, esta recolha tem ainda outros focos de premente interesse, como os textos em que Leonardo sonda o significado de drama espiritual e religioso de grandes fenómenos históricos seus contemporâneos, como a 1ª Grande Guerra e a Revolução Soviética, ou aqueles em que o pensador assume declaradamente a sua vocação poético-literária, traçando vivos quadros da dor humana e cósmica, sem renunciar a procurar o seu simbolismo e idealidade implícitos, numa vertente da sua produção consagrada em *A Alegria, a Dor e a Graça* mas injustamente desatendida em *Adoração*. Juntamente com o primeiro volume, relativo aos textos sobre poesia portuguesa, é nestes *Dispersos* que melhor se apreende a inerência do ritmo e da expressão poéticos – eloquentes e barrocos, na proliferação imagética e metafórica – ao pensar afectivo do autor. Características que, genericamente singularizadora do pensamento português, urge ser trazida à luz de uma despreconceituada meditação filosófica.

AFONSO BOTELHO, *Ensaios de Estética Portuguesa – Ecce Homo /Painéis/ Tomar*, Lisboa/S. Paulo, Verbo, 1989, 160 pp.

Esta obra, que resulta da junção de dois novos ensaios a *Estética e Enigmática dos Painéis* (s.l, Cidade Nova, 1957), pode considerar-se em parte uma resposta ao apelo de Álvaro Ribeiro, em *O Problema da Filosofia Portuguesa* (Lisboa, Inquérito, 1943), a que a tarefa hermenêutica de desvelamento do pensamento português não recusasse considerá-lo implícito na totalidade dos "mais significativos documentos culturais", embora não "especificamente filosóficos" (pp. 23, 61 e 73). Contudo, esta tese, já procedente de Pascoaes e Leonardo Coimbra, e decisiva para a constituição da "Filosofia Portuguesa", é transfigurada pela centralidade da relação individual ao advento de Verdade que se assume nas obras consideradas, o que permite compreender o estilo intimista e críptico do discurso do autor. Os domínios da estética aplicada abrem-se desde então à metamorfose profunda do sujeito, a qual ele mesmo confessa quando adverte estarmos perante um "longo percurso na iniciação, a qual só dá frutos mediante alteração de ser" (p. 17). Reconhecendo-se aqui o magistério de José Marinho, é nesta via de diálogo espiritual, no qual *a iniciativa pertence ao ser das obras contempladas*, que Afonso Botelho corresponde à mesma interpelação essencial que, no respeitante ao *Ecce Homo* e ao Político de São Vicente, já movera Almada Negreiros. Em relação à primeira obra, a interrogação procede assim menos do sujeito humano que do ser divino (p. 40), abrindo-se o símbolo do enigma para o mistério (pp. 54 e 78) na exacta medida em que, na convergência e mutuação da obra e do intérprete, é o "Novo Adão" que advém à presença. O que se verifica pela própria conversão da percepção visual, da boca do Cristo velado, na escuta do sugerido movimento do Verbo primordial (pp. 86-88).

Se no renascentista Francisco de Holanda se privilegia o *realço* da luz na pintura, dando a sensação plástica do movimento da figura iluminada para o espectador (cf. *Da Pintura Antiga*, Lisboa, Horizonte, 1984, pp. 70-71), já na hermenêutica de Afonso Botelho avulta a desobjectivação da impressão visual, tão determinante da experiência helénica do ser e da consequente metafísica ocidental, no auscultar da sua fluidez sonora. Daí a transição da "palavra perdida" (no *Ecce Homo*) para a "palavra pressentida" (nos *Painéis*), onde o autor, retomando as categorias afectivas de Leonardo Coimbra, colhe na atenta convergência da comunidade portuguesa para o Infante Santo a transfiguração da alegria da chegada e da dor da partida em movimento para a compresença saudosa na Graça (p. 120). Fiel ao sentido de universalismo concreto, o pensador não cinde a "invocação religiosa" e cósmica dos *Painéis*, de teor pentecostal, da sua "inspiração filosófica", de cunho saudosista (p. 126), firmando aí a sua leitura da fenomenologia histórica, cultural e existencial do Portugal de fins do medievo, prosseguida ao longo dos três ensaios.

A obra culmina com o desvelamento, na simbologia manuelina das "cordas" e dos "nós" da Janela do Convento de Cristo, da tensão dos portugueses para a unidade cósmica, complementar do impulso gótico e marcante da sua vida mental

e afectiva, como o atesta nela predominarem a "amizade", o "amor", a "saudade", a "lealdade" (pp. 144-146). Também a simbólica das Árvores – uma de raízes amputadas, como se apenas do céu recebesse a energia frutificante, outra que as finca na terra – sugere ao autor o universo de Dante e a "teoria universal do poder" pontifício-imperial, que seria vivido em extrema instância pelos portugueses – e depois suspenso – como expressão política da aspiração à plena regeneração do homem e do cosmos (pp. 147-158).

Afonso Botelho mostra como não existem obras feitas e antes um *feri* secreto, patente sempre que a atenção hermenêutica o/ nele se liberte e aprofunde.

Paulo Alexandre Esteves Borges

GEORG LEAMAN, *Heidegger im Kontext. Gesamtüberblick zum NS-Engagement der Universitätsphilosophen*, trad. do inglês por Rainer Alisch e Thomas Laugstien, Hamburg, Argument, 1993, 161 pp.

A publicação do ensaio de V. Farias sobre Heidegger, em 1987, veio despertar mais um ciclo no interesse recorrente do público – só que a uma escala mais ampla do que o do círculo sempre restrito dos estudiosos de filosofia – sobre as ligações entre o mais significativo pensador germânico deste século e o nacional-socialismo.

O tema já tinha sido abordado com algum detalhe anteriormente a Farias (Moehling, 1972, Bourdieu, 1975), sendo praticamente exaurido depois do estudo do autor latino-americano (Altwegg 1988; Ott, 1988; Martin, 1989; Laugstien, 1990; Ders, 1991).

Acrescentar alguma coisa de novo num terreno já tão atravessado por marcas e sinais, sem cair em repetições e redundâncias, implicaria não apenas a determinação de um ângulo de análise diverso mas também, e principalmente, um imenso trabalho de investigação. Ora, são justamente estes os dois requisitos a que se não furta a obra de Georg Leaman em apreço.

Escrita originalmente em inglês para a apreciação de um restrito e académico corpo de leitores nos EUA, o trabalho de Leaman – jovem investigador norte-americano, apaixonado pelos temas da filosofia e política da Alemanha do século XX – chegou às mãos do grande público nesta versão da Argument.

Como o próprio título sugere, a estratégia de Leaman para a abordagem do caso Heidegger implica uma dupla operação de distanciamento e reaproximação. Em vez de alimentar a velha e estéril tensão entre um Heidegger génio-filosófico e um Heidegger-nódoa-moral, o autor preferiu contextualizar o comportamento político de Heidegger à luz de uma análise, tão impressiva quanto abrangente, dos posicionamentos da comunidade filosófica e universitária germânica perante o regime hitleriano.

Quase três anos de investigação no Berlin Document Center e em muitas

outras bibliotecas e até arquivos pessoais europeus, permitiram ao autor reconstituir o perfil político dos cerca de 214 professores doutorados que ensinaram filosofia nas 23 universidades da Alemanha (tendo como referência as fronteiras de 1937) e em mais 6, referentes a países ocupados militarmente.

O resultado da investigação não deixa de ser surpreendente. Com excepção de 40 professores obrigados ao exílio entre 1933 e 1940, devido à sua condição racial ou às suas convicções políticas, a maioria esmagadora dos 174 que permaneceram ao serviço da universidade até ao violento crepúsculo do *Reich*, cerca de 70%, ou foram membros do NSDAP ou militaram em outras organizações controladas pelos nacional-socialistas.

No segundo capítulo Leaman ensaia a via da reaproximação. Com efeito, revelar a posição de Heidegger perante o nazismo não como uma excepção, mas como uma atitude dominante, não diminui o carácter exterior da abordagem prevalecente na primeira parte do estudo. Através da análise do texto dos discursos políticos, das lições, dos escritos filosóficos, e até de alguns excertos epistolares, Leaman procura determinar os traços essenciais, íntimos e conceptuais, tanto da adesão de Heidegger ao nacional-socialismo, como, sobretudo, a sua visão singular do significado histórico-metafísico do advento da "revolução nacional-socialista".

Sem se pretender isento de insuficiências, o ensaio de Georg Leaman contribui para encerrar definitivamente o período das mentiras piedosas tecidas defensivamente por Heidegger e muitos dos seus discípulos em torno. A versão de uma relação episódica e epidérmica do autor de *Sein und Zeit* com o nazismo fica definitivamente desautorizada.

Deixa com isso Heidegger de ser um autor enorme que dá a pensar e faz pensar? De modo nenhum! Não é a Alemanha a nação berço de uma cultura europeia indispensável, apesar das manchas de sangue e cinza do seu sombrio *Sonderweg*?

J. Viriato Soromenho Marques

JOÃO PAISANA, *Fenomenologia e Hermenêutica, A relação entre as filosofias de Husserl e de Heidegger*, Lisboa, Editorial Presença, 1992, 348 págs.

A obra de João Paisana apresenta-se expressamente como uma confrontação entre as filosofias de Husserl e de Heidegger enquanto uma e outra se compreendem como uma *fenomenologia*. Este ponto de partida não é absolutamente consensual, pois, como o autor refere, há estudiosos que sustentam não desempenhar o motivo fenomenológico qualquer papel relevante na génese e no desenvolvimento da *Seinsfrage*. Daí que, mais que a simples contraposição das teses expendidas pelos dois pensadores, importe sobretudo ao autor mostrar como a fenomenologia é, de facto, essa base comum que torna o diálogo entre os dois filósofos em princípio possível.

E é aqui que reside a dificuldade. Entre uma fenomenologia que se apresenta como uma *ciência apodíctica da subjectividade transcendental constituinte* e uma "fenomenologia" que explicitamente se define como uma *analítica existenciária*, regida pela questão que interroga sobre o *sentido de ser*, parece haver uma incomensurabilidade tal que o próprio projecto de uma aproximação entre ambas *a partir de um núcleo temático comum* se torna em si mesmo altamente problemático.

O autor tem o inegável mérito de evitar a via mais tradicional no tratamento da questão, via que consiste em opor sistematicamente o projecto de uma investigação das estruturas da *consciência transcendental* ao programa de uma análise ontológico-existenciária do *Dasein*, como se a simples avaliação da distância que separa os temas da consciência e do *Dasein* fosse só por si suficiente para tornar compreensível a relação entre as duas filosofias. É que, com esta maneira de circunscrever as relações entre as fenomenologias husserliana e heideggeriana a partir de uma *diferente determinação inicial* do seu objecto temático, pressupõe-se já como resolvido o próprio problema que havia a esclarecer, pois essa diferente *decisão inicial* de privilegiar ou uma abordagem de pendor gnosiológico (a fenomenologia como "teoria do conhecimento") ou uma outra de cariz abertamente ontológico (a fenomenologia como "método da ontologia") não é o ponto seguro de onde se deve partir, mas antes aquilo que urge compreender a partir da comum vinculação das duas filosofias à ideia de fenomenologia.

O acesso a essa raiz comum que permite articular ambas as filosofias como variantes da fenomenologia (uma fenomenologia *explicitativa* e uma fenomenologia *hermenêutica*, segundo a caracterização do autor) é tentado por meio da adopção de uma perspectiva genética: trata-se de reconstruir, sobretudo a partir das *Investigações Lógicas*, o problema seminal da fenomenologia (1ª parte) e, a partir daí, mostrar como o pensamento heideggeriano se apresenta face a ele como uma sua retomada e radicalização (2ª parte). Só este trabalho prévio permite estabelecer a base sobre a qual uma autêntica confrontação entre os dois pensadores pode por fim ser empreendida (3ª parte).

O ponto nevrálgico da argumentação do autor a respeito do modo como o pensamento heideggeriano se conecta intimamente com o projecto fenomenológico de Husserl vem expresso de uma forma clara na página 75, onde se lê o seguinte: «verificaremos que a relação entre intuição sensível e intuição categorial, assim como a questão da objectualidade do objecto sensível, irão constituir uma dificuldade, dificuldade essa que conduzirá a repensar necessariamente o *próprio objecto da fenomenologia*, bem como o *âmbito subjectivo* em que, segundo Husserl, a fenomenologia se deveria constituir. Será precisamente a elucidação de tais dificuldades que nos irá conduzir à concepção heideggeriana de fenomenologia [...]».

Este enunciado fornece não só o plano das duas primeiras partes da obra como também permite antecipar desde logo os resultados da confrontação final das duas fenomenologias, levada a cabo na terceira. A estratégia do autor consiste em mostrar que a forma como a fenomenologia se autocompreende e se apresenta

na obra de Husserl é incompatível e deverá entrar em ruptura com o que constitui a tendência interna do projecto fenomenológico, o seu problema director. As posições heideggerianas serão sistematicamente interpretadas como uma tentativa consequente de pensar «a coisa da fenomenologia» (a expressão é do próprio Heidegger, em *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*) por si mesma e independentemente de qualquer ideia tradicional, historicamente legada, a respeito da filosofia. Seriam, em particular, os supostos *subjectivistas*, que a filosofia moderna deve ao seu momento cartesiano, que obstarão, em Husserl, não só a que a fenomenologia adquirisse uma forma compatível com o que é a sua *questão fundamental*, como também que ela pudesse sequer abrir o espaço onde uma tal questão poderia ela mesma emergir. Seria, por outro lado, a eliminação de tais supostos, provindos de uma «ideia tradicional de filosofia» não expressamente questionada, que, em Heidegger, presidiria à reconstituição e desenvolvimento do programa fenomenológico, de tal modo que o trânsito da *teoria do conhecimento* para a *ontologia* e da temática da *subjectividade* para a analítica do *Dasein* apareceriam como uma «crítica imanente» da fenomenologia e como consequências inelutáveis de um estrito respeito pelo que nela estaria verdadeiramente "em questão".

Esta situação dita também de antemão os resultados da terceira parte da obra. Se a questão ontológica é realmente o verdadeiro *pathos* da fenomenologia, a simples exibição da impossibilidade de ela ser sequer equacionada a partir do universo conceptual da fenomenologia husserliana vale então como uma demonstração da «incompatibilidade» dos dois projectos e, mais do que isso, como uma denúncia das insuficiências e limitações que barram a Husserl o caminho para efectiva consumação do seu próprio programa fenomenológico. As "dificuldades" inextricáveis em que se enredaria a fenomenologia husserliana e a sua dissolução na fenomenologia de Heidegger seriam a prova cabal disso mesmo.

Dito isto sobre as principais linhas de força da argumentação do autor, cumpre agora examinar de mais perto o *temática particular* a partir do qual se pretende mostrar que esta translação da «fenomenologia explicitativa» para a «fenomenologia hermenêutica» tem, de facto, o significado que lhe foi em tese atribuído. Tudo se joga em torno do problema suscitado pela interpretação da «estrutura enquanto que» (*als Struktur*).

Segundo o autor, Husserl teria feito a descoberta decisiva de uma experiência *ante-predicativa*, que não só precederia a predicação como também a *fundamentaria*. É com base nesta distinção que Husserl pode opor a intuição sensível à intuição categorial ou as "objectividades" sensíveis às objectividades de entendimento. Tanto num caso como noutro, o que asseguraria o *conhecimento* não seria tanto a *plenitude intuitiva*, quer dizer, uma presença plena e total do objecto enquanto visado, mas mais a *matéria intencional do acto*, a qual tornaria justamente possível a unidade da intenção objectivante apesar da parcialidade dos preenchimentos intuitivos que a cada momento são dados e que tendem para a plenitude como para um ponto *virtual*, apenas *ideal*, de consumação do acto de conhecimento. Ora se Husserl viu com acuidade que a intuição categorial, por-

tanto, a experiência predicativa, está suportada por uma experiência pré-predicativa, se reconheceu com não menor pertinência que a experiência intuitiva está subordinada e é orientada pela *matéria intencional* ou significação, teria no entanto claudicado quando caracterizou a experiência *pré-predicativa* como uma experiência de *objectos* e se serviu, em consequência, da intuição categorial como *fio condutor* para o seu tratamento.

Husserl define, nas *Investigações Lógicas*, a *matéria do acto* como sendo «aquele momento do acto objectivante que faz com que o acto represente precisamente *este* objecto e precisamente *deste modo*» (L. U., VI, 616). É esta matéria que o autor identifica sem mais com a "estrutura enquanto que" (*als was*), apoiando-se para isso numa frase que se presume ser de Husserl («a significação seria fundada pela estrutura *enquanto que*»), mas cuja referência nem é dada em nota nem pode ser, de resto, encontrada no lugar da 6ª Investigação onde o autor vai haurir os outros textos que cita (pág. 87, todos os textos aí citados se referem às págs. 87-88 [617-618] da Sexta Investigação). Esta circunstância não infirma, porém, o rigor da aproximação, dado que, no §26 da mesma investigação (pág. 92 [622]), Husserl fala expressamente da matéria da apreensão (*Auffassungsmaterie*) como sendo o "enquanto que" da apreensão ("*als was*" der *Auffassung*).

Deste modo, o que constituiria o ponto central que daria conta da passagem da fenomenologia husserliana para a fenomenologia heideggeriana seria a demonstração da *impossibilidade* de compreender a experiência pré-predicativa a partir da experiência predicativa e, em consequência, a necessidade de *distinguir* claramente a estrutura "enquanto que" *apofântica*, objectiva, da estrutura "enquanto que" pré-objectiva, que o autor, na esteira de Heidegger, designa como *hermenêutica*. Que, em rigor, a intuição sensível de Husserl deva ser entendida como pré-objectiva, é algo que, segundo o autor, se torna evidente quando observamos que não há aí ainda nada que se dê como sujeito ou substrato para a atribuição de um qualquer predicado. Se esta intuição é, na verdade, anterior à constituição categorial do objecto enquanto sujeito de predicacões possíveis, o que se nos depara na intuição sensível não é uma *coisa* a que o seu *quid* (a matéria do acto) se possa opor segundo a dicotomia entre o objecto *visado* e o seu predicado *intuitivamente dado* – «a talidade [*o was*] nem se pode mesmo opor ao ente, como um ponto de vista parcial, porque constitui ela mesma o único acesso ao ente, o que o *descobre*» (pág. 320).

Husserl, por ter ignorado este facto ao interpretar a intuição sensível à luz da intuição categorial, teria pois passado ao lado da questão decisiva de saber *como se constitui a objectualidade do objecto* (pág. 88) a partir deste domínio pré-predicativo e pré-objectivo. Daí igualmente a sua "falha" em compreender que o *logos* apofântico está governado e é suportado por um outro regime mais primitivo do *logos*, no qual não se trata tanto dos actos pelos quais se determina predicativamente um objecto pré-dado, mas mais da própria forma originária de *abertura* ao ente pela qual este pode ser como tal descoberto. Regredir do *logos* apofântico ao *logos* hermenêutico seria assim, de facto, progredir da experiência cognitiva de objectos *no* mundo até aquilo que constitui a «mundaneidade do

mundo», quer dizer, até essa dimensão originária em que algo como um mundo se nos abre como horizonte. É além disso notório que, com esta mudança de nível, abandonamos também o ponto de vista teórico e o primado da subjectividade (pois já não está aí em questão o juízo determinante e a sua "verdade" como adequação às coisas mesmas) para nos instalarmos numa dimensão que o autor caracteriza algo embaraçadamente (e seguindo, de resto, um embaraço que é do próprio Heidegger) como *prática* (pág. 129), mas que seria talvez mais propriamente definida como *utilitária*.

De facto, esta suposta forma originária da estrutura "enquanto que" tem a ver com o "para que" (*Wozu*) e o "com que" (*Womit*) do comportamento atarefado (pág. 130), de tal modo que o ente assim descoberto aparece originariamente ligado às possibilidades de ser do *Dasein* e só é compreensível no circuito dessas possibilidades: «chamamos *utensílio* o ente assim encontrado na preocupação» (*SuZ*, 61, citado pelo autor, pág. 147). Ora como o ente assim encontrado é sempre um ente intramundano face ao qual o *Dasein* se comporta segundo o modo do ter-de-fazer (*Zu-tun-haben*), seguem-se daqui duas consequências importantes: primeiro, o ente intra-mundano não tem por si um modo de ser *fundante*, mas remete sempre para o circuito daquelas possibilidades de ser do *Dasein* a partir das quais ele pode ser justamente encontrado como tal ou tal; segundo, o "mundo", ou o horizonte de encontro do ente intramundano, não é uma conceito *cosmológico*, mas um existencial, porque ele se refere precisamente a esse horizonte de possibilidades do *Dasein* a partir das quais o ente é descoberto: «o mundo, enquanto condição (horizonte) de encontro do ente, não pode ser compreendido a partir dos entes intramundanos, mas deverá ser compreendido a partir do próprio *Dasein*. O mundo é o *horizonte de comportamento, das possibilidades do Dasein*» (págs. 148-9). Assim, o ente remete para o mundo e este para as possibilidades de ser do *Dasein*. Este *fundo* a partir do qual o ente se articula é que lhe confere o seu *sentido de ser* e a estrutura que possibilita justamente este descobrir o ente como tal ou tal é a estrutura "enquanto que", «a qual, precisamente porque *articula interpretando*, é denominada *estrutura hermenêutica*» (pág. 132).

Uma vez estes resultados obtidos, se se puder de seguida mostrar o modo como se processa a constituição do *objecto* a partir deste domínio da experiência pré-objectiva e como, além disso, o *enunciado* aparece sempre como um modo derivado da interpretação (tarefas a que o autor efectivamente se entrega), fica também desde logo traçada a relação entre as fenomenologias de Husserl e de Heidegger. Ouçamos as palavras do próprio autor: «Compreende-se assim que a fenomenologia hermenêutica se pretenda apresentar como uma autêntica radicalização da fenomenologia husserliana. Ela não surge como resultado de uma ruptura arbitrária, mas em virtude de um autêntico aprofundamento, e mesmo como movimento necessário para a sua fundamentação[...]. A *fenomenologia hermenêutica é a fundamentação radical da fenomenologia explicitativa*» (pág. 128).

Mas é precisamente aqui que gostaríamos de fazer duas observações finais a este estudo rigoroso e, aliás, a todos os títulos excelente. A aparente necessidade

com que, ao longo das suas páginas, o leitor vai assistindo à paulatina passagem da fenomenologia husserliana para a fenomenologia heideggeriana, a "compreensibilidade" do modo como as teses centrais de Heidegger se vêm articular com a fenomenologia de Husserl, transformá-la e, por essa transformação, dotá-la de uma forma que torna possível dissolver as "dificuldades" em que tal fenomenologia se enredaria devido a uma pretensa incorrecção do seu ponto de partida e à incompreensão da sua temática fundamental, tudo isto acontece apenas porque tanto a apresentação inicial da fenomenologia husserliana como o diagnóstico dos problemas com que ela se confronta estão já inteiramente determinados pela leitura heideggeriana do pensamento de Husserl. O que deveria ser uma progressão demonstrativa corre, assim, o risco de se tornar numa argumentação circular. É precisamente neste contexto, reivindicando os direitos de uma *leitura husserliana do pensamento de Heidegger*, que queremos fazer as duas observações finais que se seguem.

É preciso dizer desde logo que tal leitura não é uma tarefa que urja realizar. Ela está já feita, e feita pelo próprio Husserl. E é dessa leitura que retiramos a nossa primeira observação, que corresponde também à *vexata quaestio* dos estudos sobre a relação entre os dois pensadores. Numa nota marginal à página 13 de *Sein und Zeit*, Husserl escreve o seguinte: «Heidegger transpõe ou transvasa a elucidação, a fazer pela fenomenologia constitutiva, de todas as regiões do ente, e do [ente] universal, a região total "mundo", para a ordem antropológica. Toda a problemática é uma transferência: ao *ego* corresponde o *Dasein*, etc.; com isso, tudo adquire uma profundidade de sentido plena de obscuridade e perde o seu valor filosófico».

Para um heideggeriano, a objecção de Husserl não é mais do que a expressão de uma incompreensão. A réplica surge facilmente com a naturalidade do óbvio: Husserl não compreendeu que, em Heidegger, o homem não é o *objecto material* da fenomenologia e que a preeminência por ele outorgada ao *Dasein* humano só se torna inteligível quando a questão do homem é tomada na sua conexão com a questão do ser e é expressamente compreendida a partir desta. Mas esta resposta não toca, seguindo pensamos, o fundo da questão. A objecção de Husserl é bem mais séria e incisiva. Ela cifra-se no seguinte: todos os resultados da analítica existenciária do *Dasein* podem, no quadro da fenomenologia constitutiva, ser igualmente obtidos no âmbito de uma "ontologia regional", a saber, a ontologia da região "homem e seu mundo natural circundante". Aquilo que em Heidegger surge universalizado constitui, para a fenomenologia husserliana, um domínio particular e limitado, domínio que se classifica justamente sob a designação de "antropologia". Querer interpretar as estruturas do *Dasein* na sua existência quotidiana como uma forma primitiva e fundante de "abertura" ao ente é abrir as portas a um absurdo "antropologismo transcendental", o qual poderia no entanto ter sido evitado se o verdadeiro sentido da redução fenomenológica tivesse sido pelo menos entrevisto.

É certo que esta objecção não atemorizará um heideggeriano. A resposta que ele tem para lhe dar é invariavelmente a mesma: Husserl desconhece e não com-

preende que o *Dasein* só aparece como fio condutor da meditação heideggeriana porque ele é *o ente que possui a compreensão do ser*. Em vez de uma "antropologia", o que aqui se traz à luz por vez primeira é a conexão originária entre o *ser* e o *ser do homem*, e a questão que interroga pelo sentido de ser do *Dasein* apenas o faz porque este é a «condição de possibilidade ôntico-ontológica de todas as ontologias» (pág. 145). Mas é precisamente isto, que parece ser o ponto forte da argumentação, que constitui de facto o seu elo mais fraco. Se a fenomenologia hermenêutica se pretende apresentar em continuidade com a fenomenologia husserliana e como uma sua radicalização, então ela tem de mostrar que a questão ontológica está já liminarmente contida na fenomenologia de Husserl, se bem que de uma forma que impede a sua explícita formulação. Se tal não for provado, então aquilo que o tema do *Dasein* tem "a mais" relativamente a uma simples ontologia da região "homem" não pertence verdadeiramente à fenomenologia, não é uma questão fenomenológica, de tal modo que, se Heidegger pôde acusar Husserl de partir de uma ideia tradicional de filosofia, a cartesiana, essa acusação poderia ser então invertida, pois seria Heidegger que abordaria a fenomenologia já munido de uma ideia ainda mais tradicional – a *aristotélica*, com o seu projecto de uma ciência do ser enquanto ser.

Ora se examinarmos as razões que Heidegger invoca para mostrar que a questão ontológica é verdadeiramente a questão incontornável da fenomenologia, mesmo na sua formulação husserliana, encontramos uma argumentação que está longe de ser convincente. Nos *Prolegomena*, Heidegger trata este problema de um modo desenvolvido e o ponto crucial da sua «crítica imanente» à fenomenologia consiste basicamente no seguinte (pág. 158): Husserl, para distinguir o ser da consciência, como ser absoluto, do ser do mundo, como ser relativo, *mobiliza* o conceito de ser e, ao mesmo tempo, *abstém-se* de se interrogar sobre o seu sentido. A oposição entre o *ser absoluto* da consciência e o *ser relativo* do mundo só é possível no quadro de uma compreensão do sentido do conceito de *ser* e exige que essa compreensão seja expressamente tematizada. De outro modo, a própria distinção assim estabelecida pairará no ar, sem qualquer base sólida em que se apoie.

O que Heidegger não explica, porém, é se "ser" vale aqui como um *gênero supremo* no interior do qual se especificariam as regiões "consciência" e "mundo". Se é este, de facto, o sentido da sua argumentação, então ela é insustentável, porque a consciência não é uma *região* no interior de uma totalidade omni-englobante, mas antes a instância a partir da qual a multiplicidade das regiões ônticas se pode constituir. Se esta objecção tem a pretensão de valer como uma «crítica imanente», é então inevitável concluir que ela só pode apresentar-se como tal na base de uma incompreensão de princípio a respeito do estatuto e da natureza da consciência transcendental.

Se a vinculação da questão ontológica à fenomenologia está dependente de argumentos de um tal teor, torna-se não só evidente que ela não é, de facto, uma *questão fenomenológica*, como também que aquilo que, na analítica existenciária, é irredutível a uma ontologia da região "homem" *não pertence* à fenomenologia,

mas provém em última instância de motivações não-fenomenológicas. Mais do que elevar a fenomenologia à compreensão da sua questão fundamental, a "fenomenologia" hermenêutica apareceria antes como uma tentativa de *refundação* da fenomenologia a partir de um centro que lhe seria exterior. Se uma tal situação pudesse ser rigorosamente mostrada, então a objecção de Husserl seria absolutamente pertinente: aquilo que há de fenomenológico na obra de Heidegger é a *antropologia*, o estudo da região "homem"; aquilo que há de inconsequente nesse estudo regional é a sua universalização, o "antropologismo transcendental"; aquilo que transforma essa antropologia numa ontologia não é, porém, coisa da fenomenologia, a fenomenologia nada tem a dizer sobre isso e não deve integrá-lo no seu programa.

A segunda observação que gostaríamos de fazer prende-se com o que é o ponto central da obra: a relação entre a estrutura "enquanto que" hermenêutica e a estrutura "enquanto que" apofântica. Para começar, é importante que tenhamos presente a formulação completa dessa estrutura. O seu enunciado integral é *etwas als etwas verstehen*, compreender algo como ou enquanto algo. A fenomenologia hermenêutica localiza no *als* o momento da compreensão, remete o segundo *etwas* para as possibilidades de ser do *Dasein* e dá conta da particularidade de toda e qualquer compreensão a partir da *finitude* originária do *Dasein*, cujo ser implica necessariamente o não-ser das suas *outras* possibilidades de ser. Mas o que é significativo é o facto de a fenomenologia hermenêutica *nada ter a dizer acerca do primeiro etwas*. Esta sub-repção não pode, porém, ser justificada. E não o pode fundamentalmente por duas razões. Em primeiro lugar, a compreensão é sempre compreensão de *qualquer coisa*. Se suprimirmos o que é compreendido na compreensão, suprimimos também o próprio compreender. Em segundo lugar, se a compreensão se articula sempre a partir da *finitude* do *Dasein*, então isso significa aqui que, para cada interpretação, *uma outra* é sempre em princípio possível, e uma outra interpretação acerca do *mesmo*. Mas onde está este "mesmo", com referência ao qual entendemos a diversidade das interpretações, se ele começou por ser omitido?

Objectar-se-á porventura que, se quisermos circunscrever este primeiro *etwas* sem o segundo e independentemente do sentido que por este lhe é outorgado, ficaremos então com um puro substrato, com um objecto=X, acerca do qual nada se pode dizer e de que não tem, portanto, sentido falar. Mas é esse o ponto que conviria abordar com mais precaução. Porque este primeiro *etwas* refere precisamente a irrupção de um mundo de *coisas* que se dão como disponíveis para a minha compreensão, quer dizer, que podem, num momento segundo, *ser referidas ao horizonte das minhas possibilidades finitas e ser compreendidas a partir destas*. Longe de o primeiro *etwas* ser um mero suposto inarticulado da compreensão, ele é antes aquilo sobre cuja base ela se realiza. Aquilo que no primeiro *etwas* me está patente não é ainda o mundo enquanto ele está referido à minha finitude, à minha existência fáctica e às possibilidades de ser que são suas. Aquilo que aí está para mim patente é não um mundo *meu*, mas um mundo *comum*, quer dizer, o mundo sob a sua forma originária de um mundo de coisas, que são *em si* o

que são independentemente da sua remissão para o meu comportamento prático-utilitário e para o horizonte das minhas possibilidades – numa palavra, o *mundo* como correlato da vida da *consciência transcendental constituinte* (Husserl di-lo, de resto, quando apresenta a experiência ante-predicativa como uma experiência de *objectos*, tese que, na leitura heideggeriana, é um contra-senso). Só este mundo comum funda a possibilidade da *comunicação* intersubjectiva e, inversamente, a intersubjectividade só é concebível por meio de um visar em comum um mundo *único e válido para todos*. Foi isto que Husserl percebeu com toda a clareza ao pensar a essência da objectividade como *intersubjectividade*.

Mas se isto é assim, então as relações entre o *logos* apofântico e o *logos* hermenêutico invertem-se completamente. Não é o *logos* hermenêutico que é o originário. Só o *logos* apofântico, cuja pretensão é dizer *aquilo que é*, e que é de uma forma absolutamente válida, quer dizer, *intersubjectivamente válida*, só o *logos* apofântico pode dar conta desse mundo único e comum que os gregos isolaram por vez primeira sob a designação de *cosmo*. Perante ele, qualquer interpretação que o refira às minhas possibilidades fácticas de ser, que o interprete a partir do horizonte da minha existência finita, é queda na incomunicabilidade das minhas particularidades idiossincráticas, é súbita noite que eclipsa a luz do meio-dia. Assim, com isto não só se inverteria a relação entre *logos* hermenêutico e apofântico, como se reivindicaria mais uma vez um estatuto privilegiado para a *theoria*. Porque a atitude *teórica* não é a atarefada produção de sempre novas "teorias", mas a pura *visão* daquilo que é. Husserl, ao ter determinado a ideia de teoria à luz do conceito de *evidência*, permaneceu inteiramente fiel a esta posição, que é nossa desde os gregos. E foram também os gregos que, ao mesmo tempo que descobriam este mundo comum como correlato da *theoria*, anatematizaram para sempre os muitos "mundos" dos "muitos" nestas palavras de Heraclito: «para os acordados, há um cosmo único e comum, mas os que dormem voltam-se para um mundo que é só seu» (frag. 89).

Pedro M.S. Alves

AA.VV., *Pensar a Cultura Portuguesa. Homenagem ao Prof. Doutor Francisco José da Gama Caeiro*, Lisboa, Edições Colibri/Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1993, 516 pp.

Coordenada pelo Professor Joaquim Cerqueira Gonçalves, a presente edição, atestando a vitalidade intelectual e científica do Dep. de Filosofia daquela Instituição, representa um acontecimento cultural de relevo: porque homenageia importante Figura da nossa Cultura e do Saber universitário, no momento da sua jubilação académica, e porque constitui uma importante compilação de estudos (num total de 28) sobre os mais diversos temas e problemas filosóficos, hermenêuticos, pedagógicos, literários e estéticos, de incontestável valor teórico.

Realça a excelente organização temática do livro em quatro partes («Cultura-

-Filosofia-Linguagem» (pp. 17-111), «No horizonte da Filosofia Portuguesa» (pp. 113-271), «No horizonte da Filosofia Europeia» (pp. 273-487) e um circunstanciado *Curriculum Vitae* de «Francisco José da Gama Caeiro – O Universitário – O Autor – A Obra» (pp. 489-516)), precedidas de uma breve «Apresentação» (p. 9) sobre o significado do volume, assinada pelo Dep. de Filosofia da F. L. L., e de um longo poema de Maria Manuela Saraiva («Uma Ode para Kant» (pp. 11-16).

Os textos reunidos e arrumados sob títulos globais pelo organizador correspondem, de forma geral, à vastidão dos interesses preferenciais de Gama Caeiro, desde as relações entre cultura, filosofia e linguagem ao diálogo universal da filosofia portuguesa com a filosofia europeia, de modo que as tendências díspares e multiformes dos estudos dos autores, no que concerne ao plano dos conteúdos, ao serem arrumados de acordo com aqueles títulos, convivem numa unidade de reflexão sob a égide das preferências do homenageado, ao mesmo tempo que, preservando a plural riqueza das suas sugestões, oferecem ao leitor um matizado convidativo de temas e de problemas para reflexão e avanço na compreensão dos pensadores abordados. Se, por outro lado, a unidade da arrumação dos textos (que cumpre aqui recensearmos, para que, de modo ainda que indirecto, nos associarmos à homenagem da F.L.U.L. ao Professor Jubilado) coincide com as preferências de Gama Caeiro, isso só se tornou possível porque a sua obra vem marcada de universalidade e porque o seu espírito de filósofo, desde os voos primeiros da sua vida intelectual, foi progressivamente perseguindo a ideia de que a filosofia não se reduz ao exclusivo estudo deste ou daquele objecto ou área nem se insula nesta ou naquela tendência. Se o espírito de Gama Caeiro entendeu, desde o primeiro momento, que a vida intelectual verdadeira é a da atenção suprema à vida universal e infinita do Espírito, que o saber que unicamente possuímos é o do contínuo e perseguido afã interrogativo do problema, a um tempo humano e divino, não repousando jamais na estrutura ancilosada do já feito, a sua obra cumpre – e cumprirá – por certo a evidência da verdade da aposta feita.

Nos estudos reunidos na primeira parte («Cultura-Filosofia-Linguagem»), o texto com que se inicia a compilação traz a assinatura do filósofo brasileiro Miguel Reale, amigo pessoal do Professor hoje jubilado. Presidente do Instituto Brasileiro de Filosofia, Professor Emérito da Universidade de S. Paulo, Membro da Academia Brasileira de Letras, é ainda Miguel Reale um dos Sócios-Fundadores do Instituto Luso-Brasileiro de Filosofia, instituição recente, com sede em Lisboa, de que é um dos fundadores o seu actual Presidente, o Professor Francisco José da Gama Caeiro. O volume encontra-se, pois, e à partida, enriquecido pela presença do filósofo brasileiro que, no seu texto «Variações sobre a Experiência» (pp. 19-24), disserta sobre os conceitos de «experiência», de «experenciar» e de «experimentar», indagando do seu valor semântico e filosófico, reflexão que integra no conjunto das suas pesquisas «visando a gizar uma teoria geral da experiência» (p. 19). Em «Ulisses e a Odisseia da Consciência Ocidental» (pp. 25-37), de Cristina Beckert, e em «Édipo Reinventado» (pp. 39-53), de Carlos João Nunes Correia, o tema fundamental comum é o da cultura

ocidental e dos seus dramas existenciais profundos, conscientes e inconscientes, e a proposta a do seu estudo através de um modelo ou paradigma (Ulisses ou Édipo). No primeiro texto, parte-se do exame etimológico da noção de *nostalgia* e da sua «duplicidade semântica» para se chegar a «descrever o modelo cognoscitivo da consciência [na cultura ocidental] e reconhecer a sua configuração narrativa na figura de Ulisses» (p. 25), enquanto que, no segundo, o mito de Édipo, atendida a sua ascensão na psicanálise, na sociologia e na antropologia estruturalista, é invocado como «paradigma cultural [...], no qual o confronto entre o mesmo e o outro se interioriza», conflito da alteridade que marca «a evolução do pensamento contemporâneo, a nível psíquico, social e intelectual» (p. 52). Eduardo Chitas («Formação e Cultura. Bosquejo de pressupostos» (pp. 55-62)), entendendo o caminho da formação como «o da génese social da consciência individual» (pp. 55-56), faz coincidir formação e cultura ao designar a última pela geral expressão de «*formação humana*» (p. 55), tornando-a dependente da noção de *aprendizagem*, no que insiste como pressuposto fundamental de sua interpretação. O que ficou por acertar e dizer à curiosidade dos leitores: como se destacam e se distinguem as noções de «sociedade» e de «história» de E. Chitas das de Francisco da Gama Caeiro? (cf. p. 59) Por outros lados caminha o texto de Teresa Seruya («Pedagogia e Hermenêutica» (pp. 63-72)): alicerçado na experiência pedagógica (pessoal), a autora reflecte sobre os destinos e validade do ensino da literatura (implicitamente, a alemã) no ensino superior português, concluindo justificadamente pela sua necessidade, já que a hermenêutica do texto literário é de fulcral importância para a formação dos estudantes, fonte onde podem estes haurir o benefício de «Valores como a consciência crítica e histórica, a tolerância, a imaginação, a liberdade, a insatisfação criadora, a abertura ao utópico, etc. [...]» (p. 72). Em «Linguagem e Sabedoria. Contributo da Antiguidade Oriental para um tema filosófico» (pp. 73-83), José Nunes Carreira labora numa profunda análise hermenêutica do texto bíblico e mostra a pertinência filosófica dos temas da linguagem e da sabedoria na Antiguidade Oriental, aliando ao exaustivo conhecimento que tem dos Testamentos uma não menos exaustiva compreensão dos mitos orientais (a exemplo, da Suméria e do Egito), relacionando-os com a antiga cultura israelita. Maria do Carmo d'Orey debruça-se sobre «Problemas de Estilo» (pp. 85-102), dedicando-se ao estudo da teoria de Nelson Goodman sobre o estilo. Essencialmente, um texto de estética filosófica sobre o valor do estilo na apreciação das obras de arte. Com «O Enigma da Visão» (pp. 103-111), de Isabel Matos Dias Caldeira Cabral, encerra-se este primeiro ciclo de estudos. A autora dedica-se ao tema da visão ou da metáfora da visualidade e de sua vigência noética na cultura ocidental. Paradigma possibilitando uma análise dos caminhos desta cultura, a visão e o seu enigma têm marcado a própria filosofia. O trabalho termina com uma referência à «ontologia do sensível» em Merleau-Ponty, o qual devolve «à visão o poder interrogativo e mágico» (p. 110).

Oito são os textos a considerar «No Horizonte da Filosofia Portuguesa». Primeiramente, uma chamada de atenção para a expressão *Filosofia Portuguesa* e

não *Filosofia em Portugal*. Aposta da Instituição na eficácia cultural e pedagógica da adjectivação, para lá das reviviscências possíveis da *uexata quaestio* das filosofias nacionais e do drama cultural português da regionalidade e da universalidade? O tempo o dirá. Atenção (por reconhecimento ou simpatia) ao profundo e fecundo labor de Francisco da Gama Caeiro no tratamento desta questão? Cremos que, pelo menos depois de Gama Caeiro, impossível se torna o regresso aos impasses longínquos do problema, pela dignidade científica a que, por seu mérito, foi elevado. Quer dizer, Francisco da Gama Caeiro, na Universidade e fora dela, pela constante chamada de atenção para o produto da meditação filosófica dos portugueses e pelo exemplo da sua investigação aí desenvolvida, tornou possível a existência de um espaço próprio de reflexão sobre a cultura filosófica portuguesa, situando-se muito além das cómodas formas do *já dito* e do *ouvir dizer*. Teve o mérito de transformar a questão da filosofia portuguesa em problema sério, para esse questionamento atraindo colegas de diversa proveniência intelectual e alunos. Por isso, o estudo do pensamento português encontra-se indelevelmente por ele marcado, ligado à sua presença, hoje, e no futuro. Em «Desocultação e Ocultação. Reflexões sobre a hermenêutica antoniana» (pp. 115-121), Maria Cândida Monteiro Pacheco procura dar-nos conta dos processos internos, finalidade e limites da hermenêutica antoniana, chamando a atenção para a valorização do silêncio, para o sentido da ocultação e desocultação da Verdade, para o significado onto-teológico do símbolo que «parece ser o modo possível de aproximação de uma realidade transcendente», «rasto e indício [...], mostrando e ocultando» (p. 120). Pedro Calafate («O Saber na Escola Portuguesa. Referências históricas paradigmáticas (do Humanismo à I República)» (pp. 123-139)) prefere o estudo histórico-cultural dos percursos do ensino português no que concerne à tradição do saber na Escola. O valor deste texto está centrado no conhecimento aprofundado que o seu autor possui da realidade do Humanismo português e dos seus modelos pedagógicos, bem como do sistema de ensino da Companhia de Jesus e da Reforma Pombalina. Na última parte com que fecha o estudo, debruça-se sobre o quadro do ensino nos sécs. XIX e XX. O único texto que visa directamente definir a obra e a figura do Professor Jubilado é da autoria de António Paim: «A Cultura Filosófica Portuguesa e o intercâmbio luso-brasileiro na obra de Gama Caeiro» (pp. 141-149). A. Paim merece aqui referência especial pela atenção que tem demonstrado aos valores da Cultura Portuguesa e na aproximação desta à Cultura Brasileira. Membro do Instituto Brasileiro de Filosofia e do Instituto de Humanidades (S. Paulo-Brasil), A. Paim refere que na obra de Gama Caeiro «destacou-se o esforço bem sucedido de tornar conhecidos textos e autores filosóficos portugueses» (p. 141) e que não resta dúvida que haja reunido «suficiente material para fundamentar a sua hipótese relativa à especificidade da meditação filosófica portuguesa» (p. 147). O depoimento de A. Paim realça ainda a actividade de Gama Caeiro na promoção do diálogo luso-brasileiro das duas culturas. Com Gustavo Fraga, em «A Síntese Impossível» (pp. 151-165), é Antero de Quental chamado ao centro do debate. Discutindo as relações entre poesia e filosofia, pampsiquismo e eclectismo, reflecte finalmente sobre o

problema religioso e sobre o germanismo do Poeta-Filósofo. No que concerne às raízes germânicas de Antero (com largas referências a Eduard von Hartmann), G. Fraga atenta na circunstância da influência krausista nos percursos filosóficos de Antero, recebida na Faculdade de Direito. Aqui, a tese essencial do autor é a seguinte: que a introdução filosófica e jurídica de Antero no germanismo «possivelmente ocasionou, em conjunção com o hegelianismo, a convicção de que o seu caminho filosófico desenhava uma via prévia e paralela à do pensamento de von Hartmann» (p. 163). José Barata-Moura escreve sobre «Miguel Bombarda e o Materialismo» (pp. 167-206). Uma reflexão reabilitadora de Miguel Bombarda a partir de uma investigação dos supostos onto-epistemológicos do seu materialismo, dando conta da vertebração ou consistência de suas teses no horizonte de uma concepção unitária do real (desde a epistemologia à ética e à política). Na sua «Nota breve sobre a Linguagem de Leonardo Coimbra em O Criacionismo e A Alegria, a Dor e a Graça» (pp. 207-225), Isabel Clemente centra-se sobretudo numa hermenêutica valorativa da linguagem de Leonardo Coimbra e procura determinar-lhe o sentido epistemológico e ontológico de algumas noções especiais («criacionismo», «cousismo», «mónade», etc.). Embora a linguagem de Leonardo seja o tema central, algumas passagens podem endereçar o convite à reflexão sobre o valor onto-epistemológico da linguagem em Leonardo Coimbra. Uma observação de passagem: a atribuição da concepção do criacionismo como «apriorismo funcional» à pena de um ilustre estudioso da obra leonardina (cf. p. 221) foi já firmada anteriormente pelo punho do próprio Leonardo (cf. L. Coimbra, «Pensamento Criacionista», in *Obras de Leonardo Coimbra*, Porto, Lello & Irmão, 1983, vol. II, p. 17). Com Paulo Alexandre Esteves Borges («Nada e Espírito em José Marinho» (pp. 227-247)) e Pedro Viegas («A Reinvenção da Condição Humana. (Seis reflexões em torno de Vergílio Ferreira)» (pp. 249-271)) encerra-se este segundo ciclo de estudos. O pensamento de José Marinho e a obra de Vergílio Ferreira quedam-se por certo valorizados nestes dois importantes textos, a entrar na bibliografia especializada sobre o pensamento português. Partindo da leitura do 1º cap. da *Teoria do Ser e da Verdade*, P. A. E. Borges persegue e busca determinar as relações ontológicas e ôntico-ontológicas entre *nada* e *insubstancial substance* no pensamento de Marinho, concluindo que «a teorese em Marinho refluí para o *instante* da mesma e jamais exaurida *interrogação* pela qual infinitamente se abre, mostrando não definitiva nem única qualquer forma ou via de revelar a Verdade, ou seja, aquilo que só é enquanto já revelação do único absoluto: o Nada pleno.» (p. 247) O texto de P. Viegas valoriza o aspecto antropológico e a vertente existencialista da obra literária e da produção teórica de V. Ferreira, com derivação para as suas implicações teológicas (a morte de Deus) e ônticas (o *cogito*, o tempo, a linguagem e a morte), a cada passo evocando a saga do escritor perseguindo o «sentido profundo da vivência humana em busca da sua absoluta radicalidade» (p. 270).

O último conjunto de textos, «No Horizonte da Filosofia Europeia», debruça-se sobre aspectos do pensamento filosófico de autores como Platão, Santo Anselmo, São Boaventura, Espinosa, Hume, Kant (o filósofo mais visado),

Fichte, Nietzsche e Dilthey. Um interessante texto pela articulação do platonismo com um dos temas perenes da filosofia portuguesa contemporânea – a saudade – leva a assinatura de José Trindade Santos. «Platão e a Saudade» (pp. 275-280) interroga a «memória amorosa que liga a alma às Formas» (p. 280) e dá-lhe um nome: *saudade*. Assim, para o autor, a anamnese platónica encontraria um correlato no sentimento saudoso dos portugueses, suscitando este uma via de abordagem daquela. Acrescentemos que o tema não é ausente do pensamento filosófico português e que do ponto de vista genealógico o texto em causa acorda ecos da reflexão saudosista de Teixeira de Pascoaes e Leonardo Coimbra. O estudo do platonismo prolonga-se em António Pedro Mesquita («O Sentido do Magistério Socrático na Dialogia Platónica» (pp. 281-314)), empenhado na indagação da noção socrático-platónica de saber. A reflexão ordena-se à apreensão do valor onto-noético do acto de saber (na sua fundamental estrutura de interrogatividade e na sua função questionante de pergunta) como via para se atingir uma melhor e mais compreensiva fundamentação da concepção socrático-platónica de *ensino*. Santo Anselmo e São Boaventura são, respectivamente, tratados por Maria Leonor Xavier («A Dizibilidade de Deus segundo o *Monologion* de Santo Anselmo» (pp. 315-329)) e por Joaquim Cerqueira Gonçalves («Filosofia e Epistemologia. "Redução das Ciências à Teologia" de São Boaventura» (pp. 331-345)). Sobre o questionamento, em St^o Anselmo, da dizibilidade do divino se concentra o primeiro texto. Trata-se da dupla possibilidade do dizível de Deus «através da melhor natureza conhecida» (o espírito humano) e «através da experiência cultural da tradição» (pp. 315 e 316). Ambas as vias são estruturalmente coesas: porque fundadas numa «união estrutural entre o natural e o positivo, que revela ser uma unidade estruturante da razão teológica», aí assentando ainda a «dupla positividade da teologia anselmiana» (p. 316). A atenção aos processos de analogia da linguagem no que respeita à dizibilidade de Deus leva a autora a aprofundar o sentido onto-gnosiológico da dupla modalidade da significação (modo próprio e modo *per aliud*) dos nomes e dos verbos. S. Boaventura ressalta como «um pensador para quem o saber traduz essencial expressão da vida humana» (p. 333). O valor hermenêutico deste estudo de J. C. Gonçalves está no facto de proceder a uma cuidada interpretação de *De reductione artium ad theologiam* visando o tema do saber, a análise bonaventuriana da natureza e estrutura da actividade cognitiva e o significado epistemológico e ontológico do conceito de «redução». Contra um mau entendimento da redutibilidade, o autor conclui: «Mais do que *reduzir* todas as ciências ao saber teológico, Boaventura mostra como este se encontra, em *vestígio*, em todo o saber, pelo que, levado este à sua plenitude, está a realizar o *objecto* fundamental da teologia.» (p. 345). Maria Luísa Ribeiro Ferreira («O papel de Jacobi na recepção de Espinosa» (pp. 347-361)) propõe-se elucidar o leitor sobre as relações de Jacobi com o pensamento espinosista, focando sobretudo o papel daquele na recuperação e divulgação da obra de Espinosa. Jacobi adopta o espinosismo como reacção contra as teses da *Aufklärung* (é sobretudo visado o dogmatismo de Wolff e o consequente perigo dos endeusamentos da razão). Com João Paulo Monteiro («Hume e a Experiência

Singular» (pp. 363-376)), a análise da gnosiologia humiana centra-se sobre o estatuto epistemológico da experiência *singular*. Chama-se a atenção para os raciocínios indutivos ou causais que, em Hume, tanto podem directamente derivar de experiências frequentes ou repetidas, no que concerne a determinado fenómeno, como também podem consistir «em inferências feitas a partir de um único exemplo do fenómeno examinado» (p. 363). Todo o texto se concentra na dilucidação desta questão. «Finalidade», «prazer» e «sensibilidade» em Kant atraem, respectivamente, a atenção de três dos mais atentos estudiosos do kantismo, em Portugal: Alexandre Fradique Morujão («O Sentido da Finalidade na Filosofia de Kant» (pp. 377-389)), Manuel J. Carmo Ferreira («O Prazer como Expressão do Absoluto em Kant. No 2º centenário da *Crítica do Juízo*» (pp. 391-402)) e Leonel Ribeiro dos Santos («A Razão Sensível. Reflexão acerca do estatuto da sensibilidade no pensamento kantiano» (pp. 403-426)). Podemos situar o texto de A. F. Morujão no interior de uma questão que ele próprio suscita e a cuja resposta se subordina toda a sua dinâmica reflexiva: poderá apresentar-se o pensamento de Kant como uma «Weltanschauung unitária» (p. 381)? A resposta, afirmativa, labora no esforço teórico de demonstrar-se, por uma recondução das duas primeiras críticas à *Crítica da Faculdade de Julgar*, que é no princípio de finalidade subjacente ao juízo estético e ao juízo teleológico que se funda a concepção unitária da razão kantiana. A seguinte passagem de M. J. C. Ferreira introduz-nos no cerne do seu texto: «Kant virá a conferir à visão estética do mundo a recondução à unidade, a conquista da identidade e da presença, numa relação sujeito-mundo finalmente pacificada: tal é o sentido da afirmação de que nos ocupamos e que converte o prazer na expressão do absoluto.» (p. 398) O sentimento do prazer ganha na experiência estética um significado humano e mesmo existencial e a proposta de leitura do kantismo que comporta ilumina o seu sistema como uma «filosofia da insatisfação» (p. 393), aberta a uma permanente problemática e a uma constante aporética geradora dos paradoxos de uma racionalidade insatisfeita. O texto é, assim, sensível ao potencial humano do kantismo, e será talvez por isso que acabe, com a imagem de Sísifo, em feliz clave existencialista. A reflexão sobre o estatuto da sensibilidade no pensamento de Kant, de L. R. dos Santos, propõe-se estudar o kantismo como um filosofia onde a sensibilidade adquire uma função gnosiológica e estética essenciais. Partindo do estudo da noção de sensibilidade no pensamento alemão anterior a Kant, conduz toda a análise no sentido de integrar os elementos da concepção kantiana da sensibilidade na terceira *Crítica* «com vista à constituição do que se poderia chamar uma poética transcendental do pensamento sensível» (p. 405). Oswaldo Market, Professor da Universidade Complutense de Madrid, cujas relações académicas e intelectuais com o Dep. de Filosofia da F.L.U.L. são sobeja e publicamente conhecidas, enriquece este volume com «Reflexiones sobre la Voluntad y su relacion al Bien a proposito de un texto de Fichte» (pp. 427-449). As sugestões filosóficas de um texto de Fichte (o Anexo 2º das *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, *Lecciones sobre la Misión del Docto*, na tradução do autor) estão na origem desta profunda meditação filosófica de O. Market, que

convida o leitor filosófico a repensar o voluntarismo fichteano a partir das relações entre a Vontade e o Bem. «A Cosmologia do Eterno Retorno» (pp. 451-462) e «Dilthey e a Essência da Filosofia» (pp. 463-487), respectivamente de Viriato Soromenho Marques e Pedro M. S. Alves, encerram este último ciclo de estudos. O primeiro debruça-se sobre a doutrina do *eterno retorno do mesmo* de Nietzsche; atendendo particularmente à «componente física», de «carácter secundário e instrumental» (p. 453), da hipótese cosmológica do eterno retorno, procura determinar os seus aspectos epistemológicos, mormente no que concerne ao influxo da literatura científica da época no pensamento nietzschiano e ao valor epistémico dos princípios termodinâmicos na estruturação daquela hipótese. O segundo detém-se sobre a meditação levada a cabo por Dilthey sobre a *essência* da filosofia. A realçar o rigor da análise e crítica atingidas pelo autor que, conclusivamente, aponta o pensamento de Dilthey como «regido pela tarefa de pôr a descoberto o fundamento ignorado da tradição metafísica ocidental e construir, no lugar das suas ruínas, uma *ontologia da vida como historicidade*» (p. 486).

A homenagem que pulsa viva em cada linha e em cada página desta obra representa, por conseguinte, o feliz preito do reconhecimento científico, por parte da Universidade, de colegas, alunos e de amigos, a uma Figura modelar da vida universitária. O alto mérito académico, a profunda qualidade intelectual e a actividade filosófica e pedagógica do Prof. Doutor Francisco José da Gama Caeiro, são por certo aqui reconfirmadas, embora o lugar conquistado pelo homenageado careça de todo o tipo de confirmação pela altura inquestionável onde se situa. Todavia, se o jubilado de hoje não necessita do elogio probatório do seu mérito, o encómio mais verdadeiramente pertence à Instituição que lhe dirige o aplauso e que teve a dádiva do seu contributo intelectual e pedagógico. Na realidade, são os homens como Francisco da Gama Caeiro que fazem a riqueza de uma instituição universitária e é neles que esta espelha o seu valor científico e universal. E no caso vertente do homenageado, se o pensador e o historiador de ideias filosóficas vem marcando de modo singular a Cultura Portuguesa, como pedagogo tem ainda Francisco da Gama Caeiro moldado o pensamento das mais recentes gerações, orientando-as no mais vibrante sentido sófico do amor à cultura pátria e às suas manifestações filosóficas. Não há, portanto, razão para vir aqui encarecer uma figura que pela sua presença actuante e vivacidade de estímulo sabemos inesquecível no presente e imorredoura no porvir.

Manuel Cândido Pimentel
Universidade Católica Portuguesa

MEMÓRIA E PROSPECTIVA

COLÓQUIO "RELIGIÃO, HISTÓRIA E RAZÃO DA *AUFKLÄRUNG* AO ROMANTISMO"

Foi este o tema orientador do Colóquio com que o Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa entendeu, no passado mês de Abril (dias 29 e 30), comemorar os duzentos anos da publicação de *A Religião nos limites da simples razão* de Kant. Contou com a participação de docentes e investigadores, não só do Departamento organizador, mas também do Departamento de Estudos Germanísticos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e dos Departamentos de Filosofia de outras duas Universidades: a Universidade Católica Portuguesa e a Universidade Nova de Lisboa.

A afluência de público foi grande, tendo preenchido por completo o Anfiteatro I, embora o interesse assim manifestado nem sempre se tenha traduzido na animação dos debates que se seguiram (ou não) a cada grupo de comunicações.

Diversificadas e de elevada qualidade foram, em geral, as 19 comunicações apresentadas, que podem dividir-se em três blocos temáticos: 1. sobre o *Religionsschrift* e sobre as temáticas religiosa, metafísica e ética na filosofia kantiana; 2. sobre a sua recepção na cultura alemã sua contemporânea; 3. sobre o impacto da reflexão kantiana no pensamento português.

Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft constitui a obra capital de Kant sobre a religião. Todavia, as bases para a compreensão da religião dentro do projecto crítico já as havia firmado Kant muito antes de 1793. De facto, a invalidação da teologia especulativa, o propósito de "eliminar o saber para dar lugar à fé" e o alicerçamento desta nas condições racionalmente requeridas pelo

conceito de sumo bem configuravam já a religião como aquilo a que a moral inevitavelmente conduz.

Esta subordinação da religião ao domínio da moralidade é não só o ponto de partida inevitável da análise, mas é também, muitas vezes, o ponto privilegiado de incidência da crítica.

Joaquim Cerqueira Gonçalves (*Experiência, Existência de Deus e Religião em A religião nos limites da simples razão de Kant*) dirigiu um vigoroso ataque à concepção kantiana de religião, chegando mesmo a perguntar se a religião racional proposta por este filósofo não será "uma forma hábil de anular a dimensão religiosa". Denunciando aquelas que lhe parecem ser as razões internas da impossibilidade religiosa de Kant – a sua noção de experiência, o modelo jurídico com que concebe toda a actividade racional e a sua compreensão redutora do juízo –, procurou determinar o que falta à sua filosofia: "a relação ontológica, sem a qual a religião fica inevitavelmente descaracterizada, por ausência de fundamento de interacção comungante".

Kant e o cristianismo: Fr. Schlegel não conseguia ver nesta conjunção senão "uma graça de mau gosto". Manuel da Costa Freitas (*Elementos para uma Cristologia kantiana*) procurou explicar porquê: à luz da pura religião da razão, a figura de Cristo só pode ter um significado simbólico, como representação imagética da moralidade perfeita. Por isso, "não é necessário que lhe corresponda uma objectividade sensível, basta que a imagem esteja em harmonia com o esquema exigido para que possa ser tomada como símbolo da ideia". Da ideia do homem moralmente perfeito, enquanto arquétipo e ideal da razão. Esta apropriação pela razão do Cristo da fé retira à revelação histórica o carácter de necessidade. Mais do que isso, deixando de ser o ponto de partida, a fé histórica vê-se ainda submetida ao juízo da religião da razão, que a legitima mas impondo-lhe limites, fora dos quais aquela é criticada como "feiticismo" e "idolatria". Ora, este "esforço de apreender a dimensão religiosa com os simples recursos da razão" não pode deixar de resultar, "do ponto de vista da fé cristã e católica", numa "posição eminentemente redutora da figura e do papel de Cristo no seio da humanidade".

Outra foi a abordagem de José Barata-Moura (*O Tratado Teológico-Político de Kant. No segundo Centenário de Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*). Analisando igualmente a "etapa kantiana da crítica da religião", defendeu que o *Religionsschrift* pode ser lido também como "um tratado teológico-político", cujo intuito, à semelhança da obra homónima de Spinoza, inclui: 1. "uma desconstrução do preconceito"; 2. "uma demarcação relativamente ao ateísmo"; e 3. "uma reivindicação da liberdade do pensar". Se é certo que o aperfeiçoamento moral do homem só pode realizar-se (mediante uma revolução no seu modo de pensar) na vivência interior de respeito pela lei, todavia, o homem descobre-se, aí, como membro de um reino da virtude ou de uma comunidade ética de seres racionais sob a legislação moral divina. É a ideia de Igreja invisível, que, constituindo um arquétipo, se apresenta como tarefa a realizar na história, fundando assim um projecto de reforma gradual e progressiva da sociedade. As inevitáveis implicações políticas deste projecto foi o que Barata-

-Moura procurou explorar. Pois "a congregação eclesial do povo, eticamente entendida, tem projectivamente de remeter para a própria comunidade política".

Este o movimento do pensar kantiano que, partindo da problemática ético-religiosa, desemboca numa meditação da história. Pedro Alves (*Do Primado do Prático à Filosofia da História*) procurou circunscrever as condições sistemáticas da possibilidade desta, ou seja, aquilo que designou como a sua "fundamentação *transcendental*". Numa clara e rigorosa exposição, mostrou de que modo a filosofia da história constitui o lugar de resolução do problema da relação entre natureza e liberdade que continuamente impende sobre o sistema kantiano. Para tal, escolheu como fio condutor o conceito de um "plano da natureza", que, enquanto norma da reflexão, permite à razão descobrir, no estabelecimento da sociedade civil e no seu progressivo aperfeiçoamento enquanto resultados naturais da "sociabilidade insociável", algo que tende para a realização dos seus próprios fins. Na parte final da comunicação, centrada sobre a relação entre moral e política no pensamento kantiano, explicou por que é que Kant se demarca de qualquer tentativa de tradução imediata da ideia de comunidade ética para o plano histórico de uma constituição política particular. O contraponto com a intervenção de Barata-Moura tornou-se notório quando Pedro Alves sublinhou que, uma vez que "não há estratégia política possível para a promoção da regeneração moral dos indivíduos" (a qual depende exclusivamente de uma sua decisão livre), carece de legitimidade toda a pretensão de fazer da razão prática e da sua legislação um princípio para a redefinição da ordem política. Por isso, o Filósofo não deve substituir-se ao Rei. O único interesse que pode legitimamente conduzir a razão prática para o domínio do político consiste na defesa da liberdade enquanto condição a que o direito se deve adequar de modo a manter em aberto a possibilidade futura de uma tal regeneração.

Ainda no horizonte desta problemática kantiana de articulação entre o religioso, o ético e o histórico, situaram-se as comunicações de Artur Morão (*A filosofia da esperança em Kant*) – responsável pela tradução portuguesa do *Religionsschrift* (Lisboa, 1992) –, de Pedro Viegas (*Teleologia moral ou moral teleológica?*) e de Eduardo Chitas (*Que o mundo vá mal ou de uma queixa tão antiga como a história*).

Artur Morão, seguindo o fio da questão kantiana – "Que me é permitido esperar?" –, delineou o contexto do que se poderia chamar o optimismo temperado de Kant e sugeriu mesmo como por detrás do filósofo da lei moral e do dever se esconde um filósofo do prazer e da alegria.

Pedro Viegas, por seu turno, mostrou como a apreciação teleológica, enquanto exercício da faculdade de julgar reflexionante, se constitui como o esclarecimento dos fenómenos da vida, da sua articulação interna, da sua razão e fundamento, do seu *para quê* mais do que do seu *porquê*. Esta apreciação, estruturada em torno da noção de fim natural, é conduzida à ideia de uma teologia ética, que, em si mesma, se apresenta como o esquema de uma antropologia teleológica, a partir da qual se gera a possível resposta à questão radical: "O que é o homem?".

Eduardo Chitas vê na apresentação, por Kant, do mal radical na natureza humana, o recurso a procedimentos argumentativos que conduzem da ironia e da astúcia verbal à gravidade espirituosa do rigorista que se permite brincar com coisas sérias. E se o preconceito do fim do tempo "é tão antigo como a história", o pano de fundo da Revolução francesa, pelo seu lado, contribui em muito para desvincular a metafísica do bem e do mal das suas mais espúrias caricaturas (incriminação das Luzes, renúncia à emancipação humana, fim da história).

Do conceito de mal radical, que constitui objecto do ensaio com que se inicia o *Religionsschrift*, ocuparam-se as comunicações de Carlos João Correia (*O mal radical e a visão mítica do mundo*) e de Cristina Beckert (*Mal radical e má fé*). A tese aí defendida do carácter insondável e para nós incompreensível da origem do mal moral constitui o correlato necessário da preocupação de Kant em salvaguardar a inteira liberdade da decisão moral. Desse modo, a positividade do mal, que não deve ser escamoteada, é, como disse Carlos João Correia, "a expressão, sem dúvida trágica, da própria liberdade humana". O intuito da sua intervenção foi então o de mostrar como só a expressão mítica pode permitir pensar, simbolizando-a, a radical experiência da culpa que transparece na descrição kantiana do carácter simultânea e paradoxalmente livre mas inconsciente da intenção moral. Nesta inconsciência da decisão moral preferiu Cristina Beckert ver o sinal de uma mentira radical do homem para consigo mesmo que o impede já de certificar-se dos motivos que verdadeiramente determinam a sua acção. Esta "mentira interior humana" resulta em má fé sempre que o homem procura uma justificação desculpabilizadora. Posto isto, procurou mostrar que esta má fé é detectável, não só no domínio moral, mas em toda a actividade da razão e, desde logo, no próprio pensamento especulativo, "quando se reduz o trabalho intelectual à descoberta dos argumentos mais eficazes para a defesa de uma posição dogmaticamente adoptada". Reconhecida esta universalidade do mal radical como acto de má fé da razão em todos os seus usos, cujo combate é aliás o que justifica a determinação crítica do pensar kantiano, torna-se então possível apreender o significado amplo da noção de *veracidade* e do apelo a ela enquanto dever supremo do homem. Nela se vem concentrar a questão última sobre a possível esperança na sua regeneração completa. A tese defendida por Cristina Beckert foi a de que a teoria do mal radical, ao afirmar a positividade de uma propensão inextirpável para a mentira radicando na natureza humana, vem tornar necessária, para a resposta àquela questão, a superação da fé moral por uma fé religiosa (reflexionante) em que "a sinceridade que o sujeito deve a si próprio se desdobra na entrega a uma alteridade que o transcende infinitamente" e que encontra a sua expressão privilegiada na espera paciente de Job.

À margem desta temática colocaram-se duas interessantes comunicações que, abordando a crítica kantiana do *argumento ontológico*, procuraram pôr a argumentação de Kant em confronto directo com o texto do *Proslogion* de S. Anselmo. Coincidiram Maria Leonor Xavier (*O argumento ontológico: Kant e Santo Anselmo*) e António Pedro Mesquita (*O conflito das racionalidades: a propósito da crítica kantiana do argumento ontológico*) na conclusão de que a

crítica kantiana não atinge o argumento anselmiano na sua versão original. Aproveitaram ainda para fazer um confronto avaliativo dos dois modelos de racionalidade e das concepções do pensar que enformam ambas as filosofias.

2

Um segundo núcleo temático distribuiu-se por seis comunicações que, de um modo geral, se referiram à recepção do *Religionsschrift* de Kant na cultura alemã sua contemporânea e nas gerações posteriores, seja a de Goethe – Maria Filomena Molder (*A história como objecto problemático em Goethe*) –, a de Fichte e a de Hölderlin, Hegel e Schelling.

Manuela Ribeiro Sanches, em *Contra o proselitismo ou "todos somos proselitistas"*. Georg Forster à cerca da tolerância, apresentou um autor pouco estudado entre nós, verdadeira consciência crítica da *Aufklärung*, nomeadamente da unilateralidade da apressada identificação entre Ilustração e protestantismo.

A recepção do kantismo realiza-se sob o signo do acolhimento crítico, na tentativa deliberada de ir mais além, explorando os pontos críticos do sistema, de que se espera "a mais alta realização" (palavras de Hegel em carta a Schelling de 16 de Abril de 1795), que só pode advir de um seu aprofundamento.

Esta tentativa de pensar a partir de Kant, na ampliação de problemas que o filósofo deixara não resolvidos ou elidira, está bem presente em Fr. Schiller. Teresa R. Cadete em *Religião, âncora do bem-estar? O desafio kantiano em Friedrich Schiller* desenvolveu as objecções apontadas pelo poeta à oposição kantiana entre os impulsos sensíveis e a determinação da vontade pela lei moral, identificando a repressão do domínio sensível com uma atitude primitiva, menos digna para o espírito ético que busca a reconciliação e não uma vitória possibilitada por um regime de violência. Ainda que de uma forma a-sistemática, Schiller aponta a atitude e o comportamento graciosos como a manifestação dessa reconciliação, de que a religião constitui uma das "âncoras", enquanto dinâmica própria de uma bela alma segura de si e de todas as sensações "até ao ponto de poder entregar sem reservas ao afecto a liderança da vontade, nunca correndo o risco de entrar em contradição com as decisões da mesma" (palavras de Schiller).

Em *Perspectivismo, religião e hermenêutica em Johann Georg Hamann*, José M. Miranda Justo procurou determinar o "lugar hamanniano da religião" no âmbito dos procedimentos característicos do pensamento deste "mago do Norte", designadamente no âmbito de uma crítica da linguagem. A religião surge no horizonte de uma decifração, não de um sentido prévio, mas que é a própria constituição individual do sentido. Numa recusa de atribuir qualquer eficácia à religião racional, Hamann aposta num confronto com a "religião sensível", historicamente determinada e apoiada numa tradição textual (poética) que importa decifrar. A hermenêutica surge, assim, como a efectividade da resposta à "condescendência" divina, o exercício de uma religião e, a partir dela, a convocação de uma "produtividade reflexiva", também poética, que extravasa os "limites da estrita razão".

Manuel J. Carmo Ferreira estabeleceu em *O projecto de uma nova religião* uma reflexão acerca do nó problemático que articula razão, religião e história no idealismo e romantismo alemães, surpreendendo-o a partir do projecto implícita e explicitamente assumido de fundação de uma religião do futuro. A tarefa de fundação de uma nova religião coincide com a necessidade de superar um mundo cindido, marcado pela perpetuação das oposições – "árida vida do entendimento", diz-nos Hegel no fragmento conhecido como *Liberdade e Destino* – e inventar um futuro reconciliado. A essência do religioso, enquanto unificação e comunhão, opera no sentido de realizar a reconciliação. O confronto crítico com o Cristianismo – marcado pela positividade das suas leis e instituições – é uma exigência que não surge desligada da tarefa de reactivação da essência do religioso, trabalho de que se ocupam sucessivamente Lessing, Kant, Fichte, Herder e Hamann, Schleiermacher, Novalis e Hölderlin, Fr. Schlegel e Hegel.

3

Finalmente, importa destacar as três comunicações sobre temas e autores de filosofia em Portugal, designadamente a de Paulo Borges sobre Eudoro de Sousa, a de Manuel Cândido Pimentel sobre *Amorim Viana e Kant – A fé nos limites da razão* e a de Pedro Calafate sobre *A religião natural no século XVIII em Portugal*.

Esta última comunicação permitiu surpreender a reflexão filosófica portuguesa da segunda metade do século XVIII, integrando-a no debate intelectual europeu acerca da religião natural e o deísmo. O tópico que percorre a reflexão dos nossos tratadistas (de Teodoro de Almeida e Ribeiro dos Santos a Bento José de Sousa Farinha e Frei Manuel do Cenáculo) parece ser o da insuficiência da religião natural face a uma natureza humana decaída, necessitada do auxílio da revelação e da graça. O nosso iluminismo católico só pode aceitar a ideia de religião natural como um poderoso argumento contra a incrudelidade em geral e nunca como a apresentação da religião na sua integralidade. Daí a sua utilização com fins apologéticos e a sua relativização, presente, por exemplo, em Vernei. Por outro lado, textos como os *Estatutos da Universidade de Coimbra*, o *Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra* e o *Tratado Elementar de Filosofia Moral* de António Soares Barbosa trabalharão no sentido de harmonizarem religião natural e religião revelada, valorizando tanto a dimensão da graça quanto a da razão.

Está prevista para breve a publicação das actas do Colóquio, onde se espera que venham a ser integradas as quatro comunicações que, apesar de anunciadas, acabaram por não ocorrer: de Leonel Ribeiro dos Santos (*A teologia de Job, segundo Kant*), de António Marques (*O problema da heroicidade moral em Kant e a questão da transcendência*), de Viriato Soromenho Marques (*A Religião no horizonte da razão política*) e de Adriana Veríssimo Serrão (*Razão, humanidade e limite: a presença de Kant na interpretação feuerbachiana da religião*).

COLÓQUIO "L'ESTHÉTIQUE DE KANT"

Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle, de 14 a 21 de Junho de 1993

A ocasião desta resenha, cujo material poderá ser encontrado na Ed. Walter de Gruyter em 1994, foi um colóquio dedicado à Estética de Kant, organizado pelo Prof. Herman Parret, da Universidade de Lovaina. O castelo de Cerisy-la-Salle permitiu o encontro de cerca de meia centena de estudiosos, entre os quais cerca de trinta especialistas da terceira *Crítica*, muitos com trabalhos publicados recentemente. Filomena Molder e António Marques, da Universidade Nova de Lisboa, representavam os portugueses.

Aquilo que houve de comum entre todos os participantes foi, porventura, referido logo na segunda-feira, dia 14 de Junho, pelo seu organizador: a pertinência *ainda hoje* da reflexão e princípios kantianos para compreender e tentar pensar o mundo do estético e da arte, assim como o próprio exercício inaugural de todo o saber que é o próprio acto de reflexão, nas suas múltiplas implicações. O Prof. Parret traçou o horizonte que dá aos "eruditos e especialistas" um direito à cidadania, uma vez que encontramos ainda no texto de Kant os instrumentos necessários ao debate acerca de tais matérias.

Na impossibilidade de nos referirmos a todos os temas e conferências que animaram a semana, salientamos alguns que nos pareceram mais pertinentes.

Como é sabido, a *Crítica da Faculdade de Julgar* (que há três anos cumpriu o seu 2º centenário), proposta por Kant como o *terminus* do seu sistema crítico, é sempre motivo das mais diversas abordagens. Se a faculdade de julgar, no seu exercício reflexionante, desempenha um papel condicionante e unificador relativamente às outras faculdades, sendo a sua existência o próprio "pôr em questão do problema das faculdades", como sugeriria o Prof. Garroni, torna-se evidente o alcance e a importância que têm, para a compreensão da filosofia e sistema kantianos, as interpretações que dela fazemos. Como acentuaria ainda o mesmo Prof. Garroni, numa conferência que nos pareceu das mais pertinentes e fecundas, "a faculdade de julgar, objecto da terceira *Crítica*, "é o órgão desta *Crítica*, mais ainda: da crítica em geral, como esforço de compreensão reflexionante da possibilidade do conhecimento e da experiência em geral, mesmo não cognitiva".

O campo de reflexão deixado em aberto pela problemática da estética (tal como a entende Kant), permite assim dinamizar relativamente às outras *Críticas*, alguns dos temas mais problemáticos do pensamento kantiano. Assim, tivemos oportunidade de acompanhar algumas exposições que visaram perspectivar a terceira *Crítica*, face ao todo da obra do filósofo, abordando alguns dos seus temas maiores, como seja o estatuto e a génese do transcendental, tendendo a maioria dos conferencistas a valorizar a C. F. J.: quer para ver como o esquematismo das ideias (na KrV e na KpV) anunciavam já a necessária existência deste terceiro momento, fazendo do poder de pensar (fac. julgar) o lugar central do sistema, o limite inexponível do filósofo de Königsberg (F. Pierobon, Bélgica); quer caracterizando os juízos reflexionantes como a génese do próprio acto de pensar, cuja origem estaria efectivamente no seu exercício estético (F. Marty, França); quer

ainda mostrando como a animação das faculdades é, não apenas importante no plano do seu uso autônomo e livre (e do prazer imediatamente sentido da vida do *Gemüt*), como o é igualmente a um nível instrumental, com vista à realização das tarefas específicas (do conhecer, da apetição): o próprio plano transcendental, sugeriria assim R. Gasche (USA) na sua interessante conferência, considerado em si mesmo, também joga; ou ainda mostrando como a pressuposição da possibilidade de harmonia sujeito/mundo não diz respeito apenas aos juízos reflexivos mas está igualmente implícita na dimensão lógica dos juízos determinantes (F. Hughes, Inglaterra); ou sugerindo o abandono kantiano da pureza transcendental, o afastamento do modelo epistemológico no caso do estético, transformação esta do seu pensamento que se surpreende na mudança da sua concepção da imaginação (T. Baumeister, Holanda); quer ainda evidenciando como o "universal" na C. F. J. é entendido de forma distinta das duas *Críticas* anteriores, na qual o célebre "como se" kantiano desempenha uma específica função ficcional, como sugeriu A. Marques (Portugal) na sua conferência.

A análise das expressões "juízo reflexionante" "universalidade sem conceito", a questão do desinteresse e da importância do objecto na experiência estética, assim como a discussão do § 9 (precedência do julgamento do objecto sobre o sentimento de prazer), temas sempre sujeitos a reinterpretação, foram igualmente objecto de debate, permitindo a alguns dos americanos presentes – excessivamente centrados nas suas discussões internas de "papers" já publicados ou a publicar – discutir as suas posições, situando-se a questão no modo como equacionam o abismo ou a relação entre o estético e o cognitivo. Ao Prof. Guyer ouviríamos defender ter a *Crítica da Faculdade de Julgar* como missão transpor a moralidade para além da austeridade da *Crítica da Razão Prática*, tornando-se assim a moral "apetecível" aos sentidos, representando a experiência estética quer do belo, quer do sublime, a liberdade e a lei moral numa forma mais acessível aos seres humanos. H. Allison (USA), apresentando-se como um não ortodoxo, propõe-se romper com a postura mais usual da tradição americana, procurando superar a redução das questões ao plano epistemológico e aos resultados psicológicos que conduzem à subvalorização do estético, defendendo uma interpretação intencionalista que obvie a conceptualização do sentimento.

Leonardo Amoroso (Pisa, Itália), pôs em evidência a paradoxal paternidade de Kant relativamente à constituição da disciplina "Aesthetica", lembrando que se Kant retoma sistematizando-os, os tópicos discutidos ao longo de todo o séc. XVIII (o século de Burke e de Baumgarten, de Diderot e de Montesquieu), recolhendo os temas do belo e da arte no seio da estética, é ainda um "todo da experiência" que, na C. F. J., é visado por Kant.

Esta questão leva-nos ao tema da relação entre a faculdade de julgar e a própria experiência, tema que ocupou parte da conferência de E. Garroni (Itália): "é que a experiência pode tornar-se de repente e manter-se longamente opaca, inapreensível, incompreensível". Dissipando a rigidez que por vezes caracteriza algumas das leituras interpretativas de Kant, E. Garroni pôs em evidência a riqueza do exercício que é a reflexão e mostrou como cabe à faculdade de julgar a

conquista do sentido sobre o não sentido, fazendo do *sensus communis*, se assim o podemos dizer, o "correlato" visado através dessa conquista e a unidade sempre problemática da razão e do sentimento, do público e do privado, do comunicável e do incommunicável. O *sensus communis* seria assim compreendido como o princípio apropriado a uma faculdade (de julgar) a adquirir: aquela que permite aos seres humanos "sentirem-se em casa" na experiência do mundo.

Orientação semelhante encontraríamos na delicada exposição de F. Molder (Portugal), ao evidenciar que a reflexão é ainda, com Kant, uma feliz relação de si a si e de si ao mundo. Verdadeira condição intersubjectiva dos seres contemplativos e criadores, a reflexão, essa "actualização sentimental de todo o dado interno do *Gemüt*", é o que permitirá ao jovem poeta, (do exemplo kantiano comentado), num exercício sobre si mesmo, alterar o seu juízo sobre o seu outrora amado poema.

A preocupação com a temática da comunicação e suas condições de possibilidade esteve igualmente presente na conferência de C. La Rocca (Itália), dedicada à noção de forma estética na terceira *Crítica*, mostrando como tantas vezes a desprezada "coisa evocada" pelo efeito estético na ocasião da experiência, se deixa compreender como um signo especial, isto é, como "dimensão simbólica, própria da coisa mesma que permite e pode ocasionar a experiência do belo".

Mais do que a temática do belo é a experiência do sublime que tem, em anos recentes, atraído a atenção daqueles que se dedicam à problemática do estético e da arte. Não é assim de estranhar que o tema tenha sido objecto de várias exposições. Gostaríamos de realçar a de R. Makkreel (USA), que, ao contrário dos que vêem na experiência do sublime a humilhação da imaginação, defendeu ser precisamente a experiência do sublime a descoberta duma nova força: o esforço de aceder à totalidade, ganhando a imaginação mais do que perde, sendo o sublime, não só uma apresentação negativa das ideias racionais, mas também uma experiência que nos pede uma apropriação hermenêutica. Também P. McCormick (Canadá) chamou a atenção para a necessidade de continuar a ainda incompleta reconstrução da reflexão kantiana sobre o sublime, mostrando, através da análise de dois poemas, a fecundidade da aplicação da temática do sublime ao domínio da obra de arte literária. Já B. Saint-Girons (França), numa sugestiva exposição, pôs em evidência a importância do pensamento de E. Burke, autor que pela primeira vez na história das ideias opõe frontalmente o belo ao sublime, mostrando a riqueza problemática da sua exploração do tema, independentemente da posição kantiana.

Quanto à temática específica da arte, coube a W. Biemel, ao encerrar o Colóquio, proferir a conferência mais significativa, defendendo que se na C. F. J. existem duas perspectivas tensionais, no que diz respeito ao entendimento da arte, encontramos no modo como Kant pensa o juízo estético, a justificação teórica para uma forma de arte (não figurativa) que somente dois séculos mais tarde encontraria a sua realização no mundo dos artistas, tais como Kandinsky, Mondrian ou Pollock.

ENCONTROS DE ESTUDANTES DE FILOSOFIA DA FLUL

Um grupo de estudantes de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa tomou a iniciativa de realizar uma série de encontros que acabaram por ter a forma de conferências proferidas por diferentes convidados. Estes Encontros têm dois objectivos primários: estimular e divulgar a prática da filosofia analítica, por um lado, e dar uma pequena contribuição para que se instale o hábito de discutir periódica e publicamente os resultados da investigação filosófica, hábito sem o qual nenhuma comunidade pode perecer a designação de "científica".

A previsão inicial de dois Encontros por período lectivo foi ultrapassada graças à colaboração com a Sociedade Portuguesa de Filosofia, que nos deu a possibilidade extraordinária de contar com a participação de dois professores estrangeiros, a saber, o professor John Campbell, da Universidade de Oxford, e o professor Rudolf Haller, da Universidade Karl-Franzens de Graz, Áustria.

O formato inicial dos Encontros consistia na discussão de um problema filosófico a partir de um texto relevante facultado com antecedência a todos os interessados. Todavia, esta ideia revelou-se dificilmente praticável, ou pelo menos incompatível com o nível de exigência e de qualidade desde o início defendidas pela organização. Assim, para não sacrificar a qualidade do trabalho ao objectivo de estimular a discussão filosófica, a conferência acabou por se revelar a forma ideal. Desta maneira, o público tem a oportunidade de discutir livremente um problema filosófico, reduzindo-se ao mesmo tempo ao mínimo a falta de rigor e a tendência infeliz de divagar para assuntos periféricos, sem que se ofereça um bom tratamento do assunto em discussão.

Desde conferências dadas por prestigiados professores estrangeiros, até conferências dadas por alunos, os Encontros visam constituir-se como um lugar de discussão filosófica. Aliando a modéstia da contribuição dos alunos com a exigência de seriedade e qualidade, julgamos poder desenvolver um trabalho válido, não só para a Faculdade em particular, mas também para a comunidade em geral.

No ano lectivo de 1992/93 os temas tratados foram os seguintes:

1. O QUE É A VERDADE? – Discussão de duas teorias acerca da verdade, a teoria da verdade como correspondência e a teoria da verdade como coerência, com base no texto "Truth", do livro *Quidities*, de W.V.O. Quine.
2. A VALIDADE DAS PROPOSIÇÕES EMPÍRICAS UNIVERSAIS – Comunicação do estudante António Lopes, onde se apresentou uma tentativa de recuperação do critério verificacionista para o sentido cognitivo das frases face ao problema, exposto por Hempel em *Empiricist Criteria of Cognitive Significance*, das proposições universais afirmativas, que constituem a forma

- das leis científicas. Discussão com base no texto "Truth and Probability", do livro *Language, Truth and Logic*, de A.J. Ayer.
3. ACERCA DE UM PARADOXO NA SEMÂNTICA DAS CONDICIONAIS – Conferência. Pedro Santos, mestrando do Departamento de Linguística da FLUL (Semântica Formal). Exposição e discussão de um paradoxo detectável no comportamento semântico das condicionais "se...então" das línguas naturais que consiste na aparente razoabilidade de dois pontos de vista contraditórios acerca da vero-funcionalidade desse tipo de construções.
 4. MODALIDADE E FILOSOFIA – Conferência. Prof. Dr. João Branquinho, da FLUL. Um problema tradicional da metafísica consiste em saber, em relação a um determinado objecto, quais os predicados ou propriedades essenciais ou necessários, e quais os acidentais ou contingentes. Esta conferência mostrou qual o contributo que a metafísica pode esperar dos desenvolvimentos recentes na componente semântica da Lógica Modal.
 5. DEATH AND FISSION – Conferência. Professor John Campbell, da Universidade de Oxford. Um problema central na filosofia da mente consiste em saber o que é o eu, ou a identidade pessoal. A fissão ou duplicação genética levanta inúmeros problemas aos diferentes critérios de identidade pessoal propostos pela literatura. O professor Campbell procurou mostrar que nenhum critério é aceitável, e que, em última análise, temos que tomar a noção de identidade pessoal como primitiva e irreduzível a qualquer critério.
 6. WAS WITTGENSTEIN A RELATIVIST? – Conferência. Professor Rudolf Haller, da Universidade de Karl-Franzens, de Graz. É conhecido o facto de Wittgenstein defender uma doutrina construtivista do sentido, em que a comunidade de utilizadores de uma língua, com a sua forma de vida, tem uma intervenção constitutiva. A verdade deixa assim de poder ser considerada de um ponto de vista absoluto e tem que ser considerada como relativa a uma língua. Todavia, não é pacífico que Wittgenstein seja de todo relativista, como o demonstrou o professor Haller.
 7. A FILOSOFIA ANALÍTICA ENTRE O TECNICISMO E O *INSIGHT* – Conferência. Prof. Dr. M.S. Lourenço, da FLUL. Se defendermos a ideia de que nem tudo o que é argumentável merece no entanto ser argumentado, temos que ser capazes de fornecer um critério que permita distinguir ambas as situações. O critério proposto nesta conferência para escapar ao tecnicismo verdadeiramente autista é o *insight*, segundo a caracterização que dele faz Wittgenstein. O *insight*, como se sabe, é a faculdade (e o resultado do uso da faculdade) que permite trazer à consciência relações conceptuais não triviais que antes estavam em estado latente. O que merece ser argumentado serão então essas relações conceptuais não triviais postas a descoberto pelo *insight*, assim como as suas consequências.

Para o ano lectivo de 1993/94 foi já convidado o Prof. Dr. Fernando Ferreira, do Departamento de Matemática da Faculdade de Ciências da Universidade de Lisboa, primeiro sinal da vontade existente de convidar professores de outras Faculdades, única forma de fazer dos Encontros um verdadeiro espaço de debate. Convidada foi ainda a Dr.^a Adriana Graça e o Prof. Dr. António Franco Alexandre, da FLUL. Queremos alargar o mais possível o âmbito dos temas filosóficos em discussão, com o objectivo último de destruir a ideia errada de que a filosofia analítica se reduz à Lógica e à Filosofia da Ciência. Neste sentido, desejamos poder oferecer ao público conferências sobre Ética, Estética, Filosofia da Religião e Filosofia Política.

Desidério Murcho / Teresa Marques / António Lopes

ACÇÕES DE FORMAÇÃO – PROGRAMA FOCO

O Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa pretende assumir a sua responsabilidade na formação contínua dos que nele fizeram a sua formação universitária e, nesse sentido, apresentou ao concurso do Programa Foco para 1993 um conjunto de 4 acções que já decorreram com êxito ou estão ainda a decorrer até Dezembro próximo.

Para o próximo ano de 1994 estão já preparadas 6 novas acções de formação, com temáticas, horários e formadores variados, visando ajudar os professores de Filosofia a prepararem-se científica e didacticamente para a leccionação dos novos programas de *Introdução à Filosofia* do ensino secundário. Essas acções serão submetidas ao concurso do Programa Foco para o ano de 1994 logo que esteja definido e seja tornado público o novo regulamento do referido concurso. Oportunamente elas serão publicitadas com mais pormenor.

COLÓQUIOS E CONGRESSOS

- *Colóquio Interdisciplinar Hölderlin*, a 2 e 3 de Dezembro de 1993, na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Organizado pelo Departamento de Estudos Germanísticos da FLUL para comemorar o 150º aniversário da morte do Poeta. As Actas serão publicadas em número especial da revista *Runa*.
- *Congrès International Henri-Poincaré*, de 14 a 18 de Maio de 1994, em Nancy, França. Organizado pelo recentemente fundado *Archives-Centre d'Etudes et de Recherche Henri-Poincaré* (ACERHP) e pensado como congresso interdisciplinar em que são privilegiadas as relações entre a Filosofia e a Lógica, por um lado, e a Filosofia, a Matemática e a Física, por outro. Termo para inscrição: 15 de Janeiro de 1994. *Organização*: Jean-Louis Greffe, EEIGM-INPL, 2, rue de la Citadelle, F – 54 000 NANCY, Tel. 33/83 35 70 97; Fax 33/83 35 69 75.

- *Simpósio Internacional "Ética e o Futuro da Democracia" / International Symposium "Ethics and the Future of Democracy"*, Lisboa, 25-28 Maio / May 1994. Organizado pela Sociedade Portuguesa de Filosofia, sob coordenação de José de Sousa e Brito e João Lopes Alves, incluído no Programa de 'LISBOA/94, Capital Europeia da Cultura'. Inscrição até 28.02.94: 15.000\$00. Após essa data: 20.000\$00. Os interessados em apresentar comunicação deverão submeter aos coordenadores da mesma um resumo de 2 páginas (A4, a duplo espaço) até 31.03.94. Organização: Dr^a Zaza Carneiro de Moura, Secretariado / 'Ética e o Futuro da Democracia, c/ o Sociedade Portuguesa de Filosofia, Av. da República, 37-4^o, 1000 Lisboa, Portugal, Fax: (351 1) 7952349.
- *VI. Internationaler Leibniz-Kongress*, de 18 a 23 de Julho de 1994, em Hannover, Alemanha. Organizado pela Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft, será subordinado ao tema "Leibniz und Europa". As inscrições para comunicações devem ser feitas até 15 de Dezembro de 1993 e os manuscritos (máximo de 8 páginas) devem ser enviados até 1 de Março de 1994. Preço de inscrição: 80,-DM. Organização: G.W. Leibniz-Gesellschaft e.V., Niedersächsische Landesbibliothek, Waterloostr. 8, D- 30 169 Hannover Tel. 05 11/1267 - 331; Fax. 0511/1267 -202.
- *Perspektiven der Analytischen Philosophie. Kongress der Gesellschaft für Analytische Philosophie*, em Leipzig, de 7 a 10 de Setembro de 1994. O resumo (250 palavras) das comunicações (em inglês ou alemão) deve ser enviado até 15 de Maio de 1994 e a confirmação da sua aceitação será feita até 30 de Junho de 1994. Organização: Dr. Peter Steinacker, Universität Leipzig, Bereich Logik und Wissenschaftstheorie, Postfach 920, D- 04 009 Leipzig Tel. 719-3321; Fax. 719-3319.

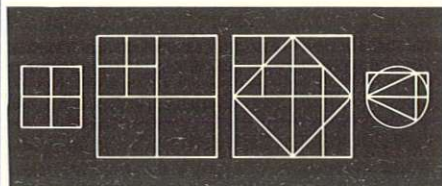
PLATAO MÉNON

Tradução do grego e notas de
Ernesto Rodrigues Gomes

Estudo introdutório de
José Trindade Santos



UNIVERSALIA



G.W. LEIBNIZ

Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano

Tradução e introdução por Adriano Cabral

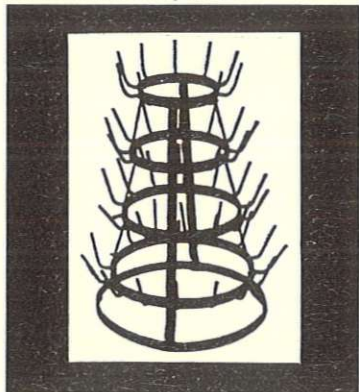
Edições Colibri
UNIVERSALIA
Série Ideias



António Zilhão

Linguagem da filosofia e filosofia da linguagem

estudos sobre Wittgenstein



Edições Colibri



Forum de Ideias

João Paisana

História da filosofia e tradição filosófica



Edições Colibri



Forum de Ideias

PATROCÍNIOS

A edição deste número foi subsidiada pela
Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica (JNICT)
e apoiada pelo



GÓRGIAS
TESTEMUNHOS
E
FRAGMENTOS

Tradução de Manuel Barbosa
e de Inês de Ornellas e Castro



COLLEÇÃO MARE NOSTRUM
Edições Colibri

Anita Kechikian

OS FILÓSOFOS E A EDUCAÇÃO

Entrevistas com:

ROBERT MERLEAU, RAYMOND POULIN, FRANÇOIS CHATELET, JACQUES BOUTERESSIE,
MARCEL CUNCHE, JEAN-FRANÇOIS LYOTARD, GILBERT REVAULT D'ALLONNES,
CLÉMENT ROUSSET, PAUL RICQUR, ETIENNE BALIBAR

Tradução e apresentação de
Leonel Ribeiro dos Santos e Carlos João Nunes Correia



Edições Colibri

Paideia

DIREITOS
HUMANOS
E
REVOLUÇÃO

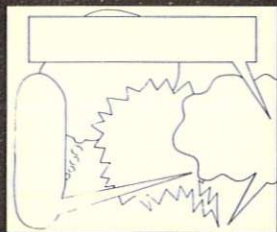
VIRIATO
SOROMENHO
MARQUES



COLLEÇÃO MARE NOSTRUM
Edições Colibri

Fernando Belo

FILOSOFIA
E
CIÊNCIAS DA LINGUAGEM



Edições Colibri

